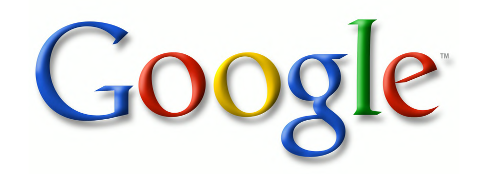
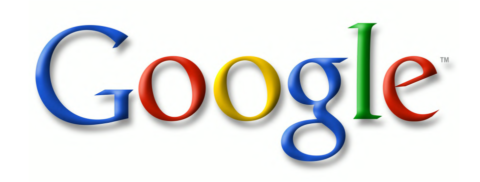
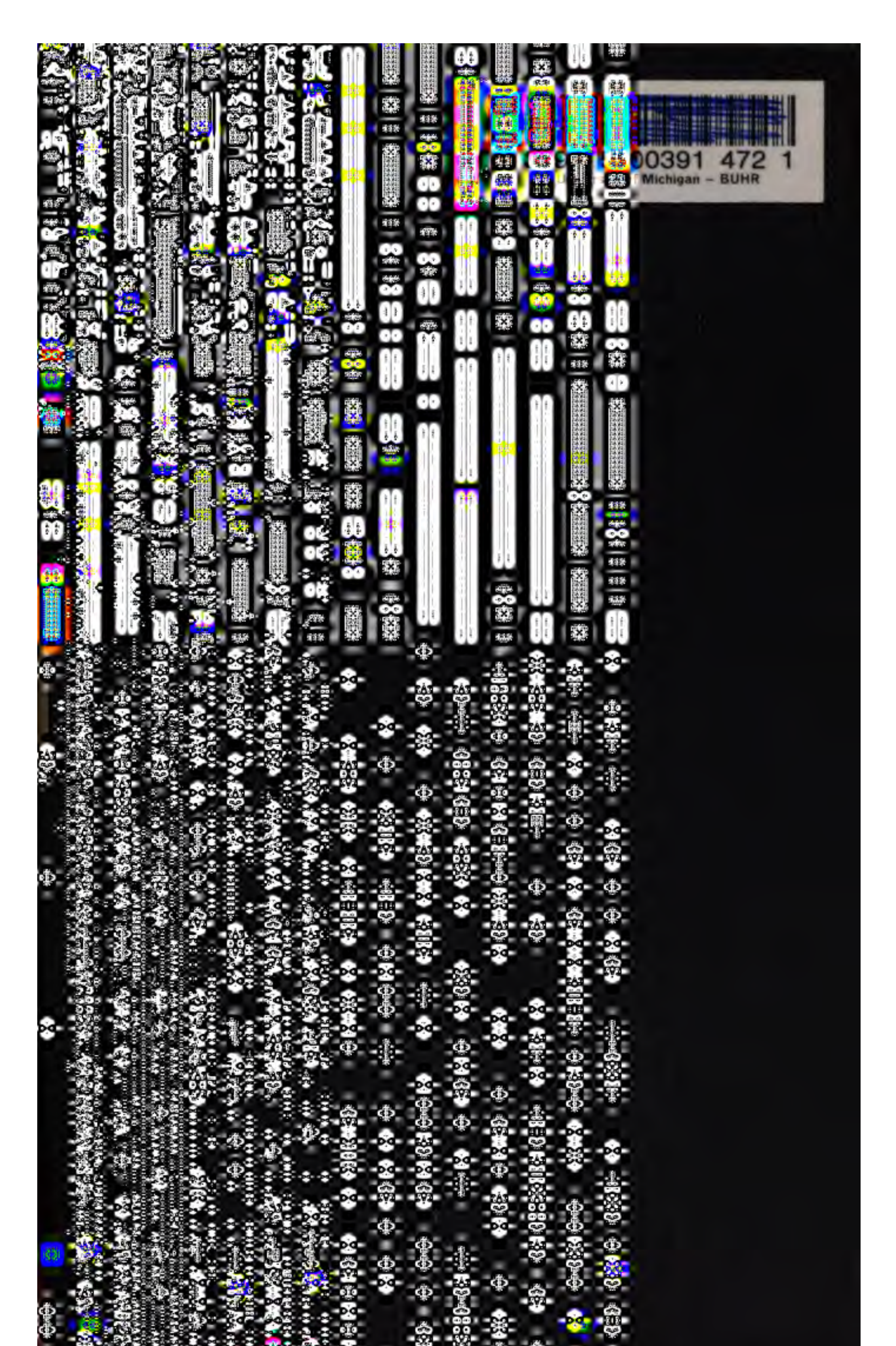
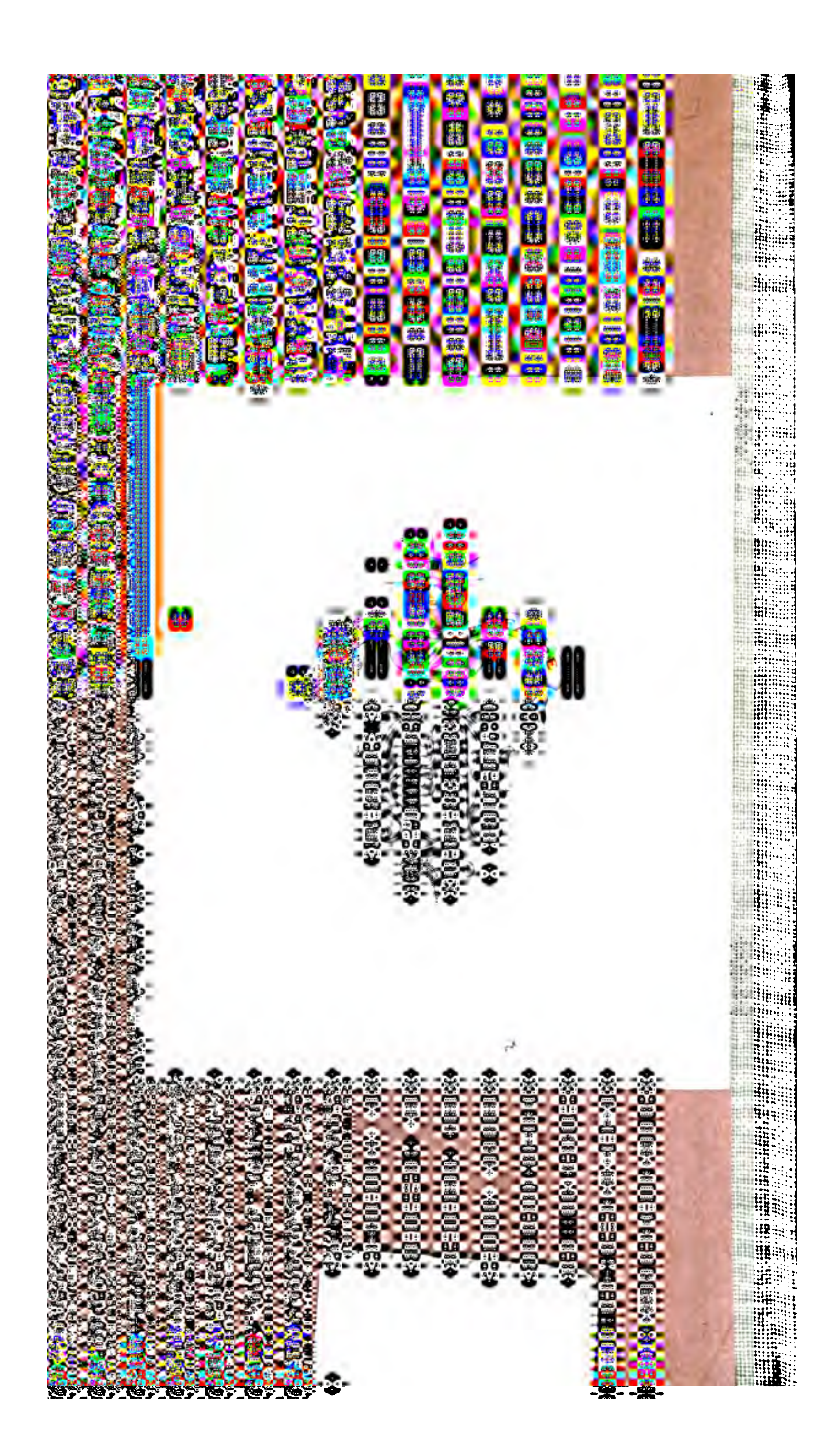
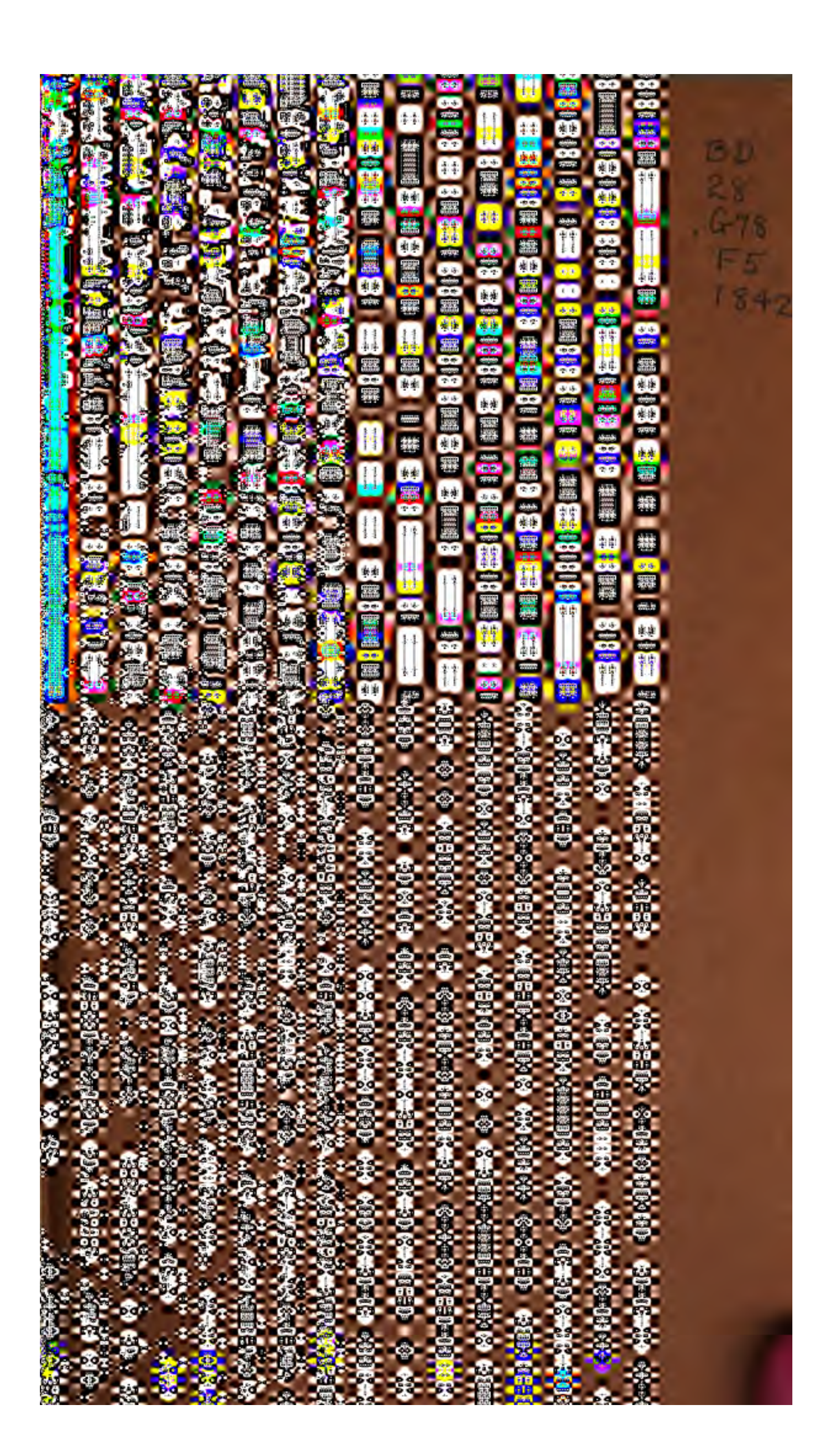
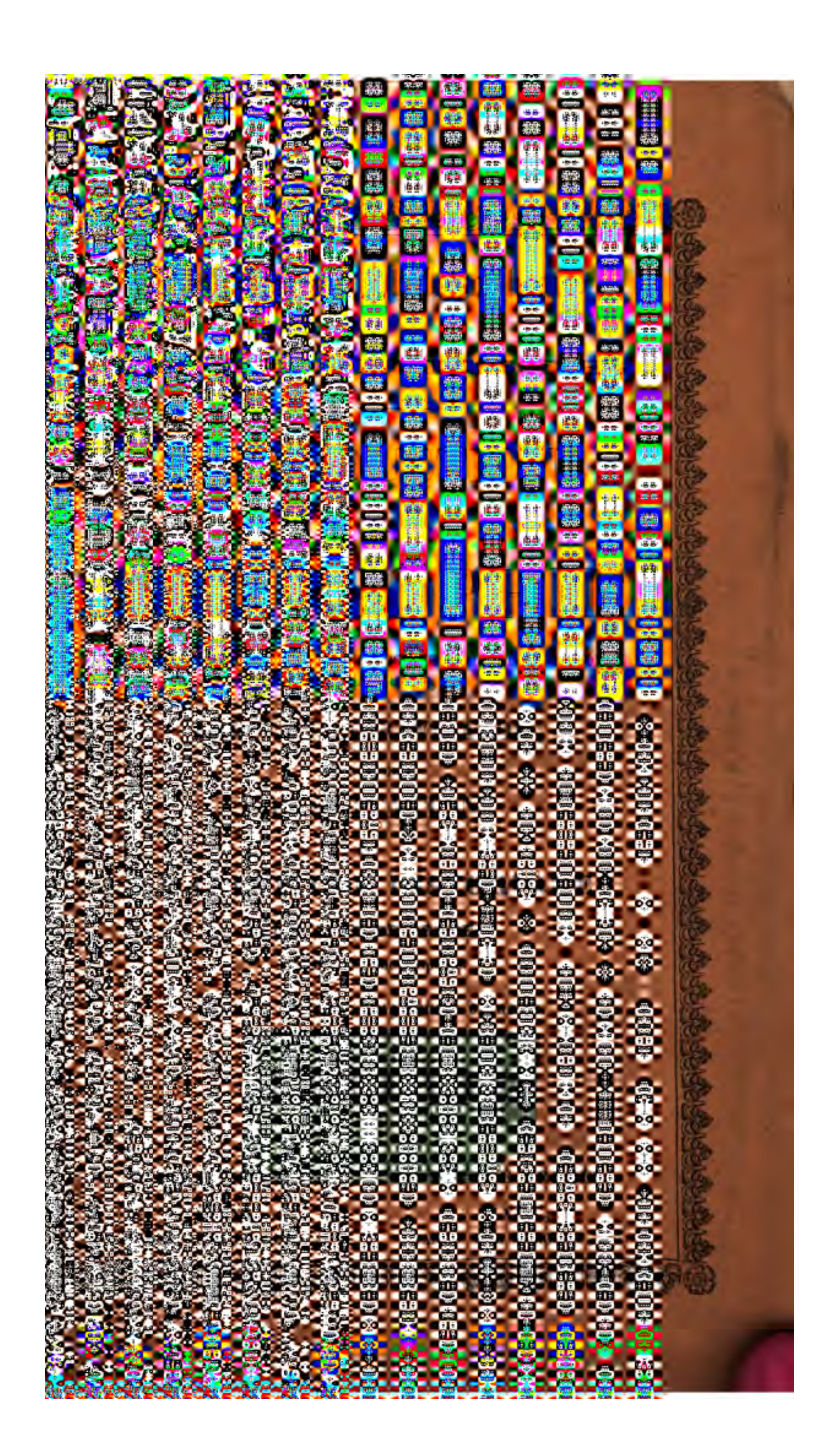


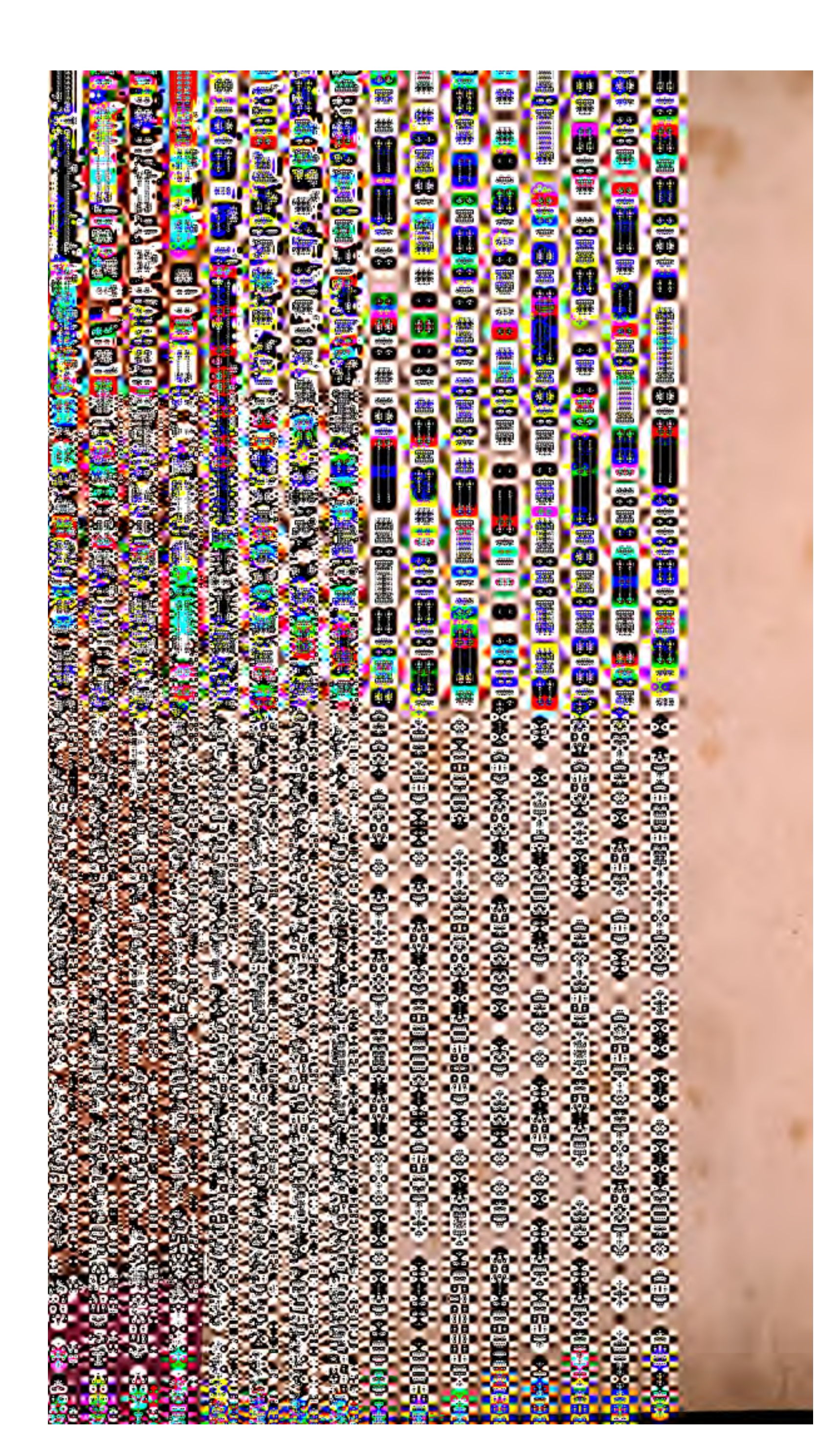



00391 472 1
Michigan – BUHR




BD
28
.G78
F5
1842





BIBLIOTHÈQUE PHILOSOPHIQUE

DE LA JEUNESSE.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

PAR 'sGRAVESANDE,

ET

DISSERTATION SUR LA CERTITUDE HISTORIQUE

PAR L'ABBÉ DE PRADES.

OUVRAGES

Qui font partie de la Bibliothèque philosophique de la jeunesse :

ESQUISSES DE PHILOSOPHIE MORALE, par Dugald Steward trad. nouv., précédée d'une introduction par l'abbé P.-H. Mabire professeur de philosophie dans l'institution de M. l'abbé Poiloup. 1 vol. in-12.

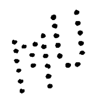
POUR PARAITRE PROCHAINEMENT :

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE DESCARTES, édition classique. 1 vol. in-12.

PHILOSOPHIE DE TH. REID, extraite de ses ouvrages. 2 vol. in-12.

PHILOSOPHIE DE DUGALD STEWARD, extraite de ses ouvrages, pour servir de suite et de commentaire aux Esquisses de philosophie morale du même auteur. 1 vol. in-12.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DU CARDINAL DE LA LUZERNE, contenant les dissertations sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la certitude morale, sur la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, la loi naturelle et la révélation en général. 2 vol. in-12.



Paris. – Typographie de FIRMIN DIDOT frères, rue Jacob, 56.

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE,

CONTENANT LA MÉTAPHYSIQUE LA LOGIQUE ET L'ART DE RAISONNER PAR SYLLOGISMES,

PAR G. J. 'sGRAVESANDE;

Suivie d'une

DISSERTATION

SUR

LA CERTITUDE HISTORIQUE,

PAR L'ABBÉ DE PRADES,

Extraite de l'Encyclopédie.

Nouvelle Édition, augmentée de notes.

LIBRAIRIE CLASSIQUE DE PERISSE FRÈRES,

Paris,	Lyon,
8, RUE DU POT DE FER S.-SULPICE.	33, GRANDE RUE MERCIÈRE.

1842.

AVERTISSEMENT

SUR

CETTE NOUVELLE ÉDITION.

'sGravesande, auteur de cette *Introduction à la philosophie*, l'un des plus célèbres géomètres et des plus habiles physiciens du dernier siècle, naquit à Bois-le-Duc, ville des Pays-Bas, le 27 septembre 1688. Dès sa jeunesse il montra des dispositions extraordinaires pour les sciences naturelles et pour les mathématiques; il n'avait pas encore atteint l'âge de 19 ans, lorsqu'il publia son *Essai sur la perspective*, production qui fixa l'attention des géomètres et mérita le suffrage du grand Bernouilli. En 1717 il fut nommé professeur ordinaire de mathématiques et d'astronomie dans l'académie de Leyde, et en 1734, il fut

en outre chargé du cours de philosophie; ce qui lui donna lieu, comme il le dit dans sa préface, de composer pour son propre usage l'ouvrage dont on donne maintenant une nouvelle édition. Il continua de remplir les fonctions de professeur dans la même académie jusqu'à sa mort, qui arriva le 28 février 1742. 'sGravesande professait la religion réformée; on voit du reste, par divers endroits de ses écrits, qu'il fut toujours sincèrement attaché aux principes du christianisme, dans un temps où les nouveaux philosophes essayaient d'en saper les fondements.

L'*introduction à la philosophie* fut d'abord publiée en latin, à Leyde, en 1736. Presque aussitôt après, on en donna une traduction française, qui fut revue par 'sGravesande lui-même, et dont il s'est fait un grand nombre d'éditions jusqu'à nos jours.

Dès que la première édition parut, les *Mémoires de Trévoux* en rendirent le compte le plus favorable. « On y verra, disaient les au-
« teurs des Mémoires, en parlant de l'ouvrage
« de 'sGravesande, que les matières les plus
« stériles deviennent fécondes dans des mains
« habiles, que l'esprit d'analyse peut répandre
« la lumière sur les questions les plus obscu-

« res, et que le philosophe qui réfléchit sait « donner les grâces de la nouveauté aux cho- « ses mêmes qui ont été pensées avant lui (1). »

Pour nous dispenser de nous étendre sur le mérite de ce court abrégé de philosophie, nous nous contenterons de citer le jugement qu'en porte M. de Gérando, dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. « 'sGra- « vesande, dit-il, s'attache à présenter des dé- « finitions exactes, à saisir des résultats utiles, « et il possède éminemment ces deux genres « de mérite.... Il a marqué avec infiniment de « sagesse les lois de l'attention, de la mé- « moire, et personne n'a mieux enseigné que « lui *l'art* difficile *d'apprendre* (*Logique*, III[e] « part. ch. 31 et 37). Unissant dans le plus « haut degré la précision à la clarté, il pré- « sente le modèle parfait d'un style philoso- « phique. Il dit peu, et dit toujours assez (2). » Et un peu plus loin il ajoute : « Si l'on veut « connaître les parties dans lesquelles 'sGra- « vesande est supérieur, il faut lire ses deux « chapitres sur les *probabilités* simples et com- « posées, son livre entier *sur l'origine des er-*

(1) *Mémoires de Trévoux*. Juin 1738, page 974.

(2) *Hist. comparée des systèmes de philos*. Tome I, page 327. I[re] édit.

« *reurs* (1), ses chapitres sur les méthodes « *analytique* et *synthétique*, et sur l'emploi « des *hypothèses*, dont il a le premier exprimé « toutes les règles.... Son livre est un manuel « destiné à former des esprits justes (2). »

On a joint à cette *Introduction* de 'sGravesande, une dissertation sur la *certitude historique*. C'est sans contredit un des points les plus importants parmi ceux dont s'occupe la logique. La certitude du témoignage est le fondement nécessaire sur lequel repose la vérité de la religion chrétienne, et il est impossible d'avoir une croyance éclairée, solide et motivée sur la religion, si l'on ignore quelle est la force et l'autorité du témoignage des hommes en matière de certitude.

Or, parmi tout ce que nous avons sur la certitude historique, peut-être trouverait-on difficilement quelque chose que l'on puisse comparer à la dissertation insérée dans l'En-

(1) « 'sGravesande a imaginé, entre autres, aussi in« génieusement que sagement, une nouvelle classe d'er« reurs, celles qui naissent de la *paresse;* erreurs que « l'on trouvera bien fréquentes, si l'on observe que l'er« reur suppose ordinairement une inattention de l'es« prit. » *Hist. comparée,* etc. Tome I, page 330.

(2) Ibid. page 330.

cyclopédie. L'auteur de cette dissertation est l'abbé de Prades, né à Castel-Sarrazin, au diocèse de Montauban, vers 1720, fort connu par la thèse qu'il soutint en Sorbonne, le 18 novembre 1751, et qui fut censurée par la Sorbonne, par l'archevêque de Paris, les évêques d'Auxerre et de Montauban, et par le pape Benoît XIV. Obligé de s'expatrier par suite de cette censure, l'abbé de Prades se réfugia en Prusse, où trois ans après, en 1754, il fit une rétractation sincère de ses erreurs, et persévéra dans la soumission à l'Église jusqu'à sa mort, arrivée en 1782. Cette persévérance est une preuve, entre plusieurs autres, que, si l'on peut reprocher avec raison à l'abbé de Prades des propositions téméraires, insérées dans sa thèse, et des liaisons condamnables avec les nouveaux philosophes, il fut cependant toujours fort éloigné de leur manière de penser sur la religion. Voyez sur ce sujet les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, pendant le dix-huitième siècle* (par M. Picot), année 1751; cet article pourra servir à rectifier les assertions inexactes ou exagérées du *Dictionnaire historique* de Feller.

L'abbé de Prades s'est principalement attaché, dans sa dissertation, à mettre en évidence

la vérité de cette proposition, savoir, qu'un fait important, attesté par des témoins opposés d'intérêts et de passions, est d'une certitude incontestable, et que professer le scepticisme sur un fait de cette nature serait le comble de la déraison. Un autre point que cet auteur traite avec une grande force de raisonnement, c'est que le témoignage n'est pas moins infaillible dans les faits surnaturels, ou miracles, que dans les faits de l'ordre purement naturel. Il serait difficile de mettre ces deux vérités dans un plus grand jour, que ne le fait l'abbé de Prades, et ce qu'il en dit est si frappant, que presque tous ceux qui ont traité la même matière après lui, ont cru ne pouvoir mieux faire que de reproduire ses raisonnements. Aussi, l'auteur de la philosophie de Lyon, dans son article sur le témoignage des hommes, le traduit presque littéralement; l'abbé Gérard a transcrit la plus grande partie de cette même dissertation, dans le tome Ier de son ouvrage intitulé : *Essai sur les vrais principes, etc.*, et M. Frayssinous, dans ses deux excellentes conférences sur le *témoignage* et sur les *miracles*, suit pas à pas le travail de l'abbé de Prades.

Ce n'est pas à dire cependant que ce travail

soit exempt de défauts; il s'y trouve une lacune assez considérable, comme on le fera voir dans une note qui termine ce volume; mais, malgré cette lacune, on peut dire que l'abbé de Prades laisse bien loin derrière lui tous ceux qui ont traité cette matière dans notre langue. Boullier contient d'excellentes observations dans son *Traité sur la certitude morale*, qui se trouve en tête de son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes;* mais il ne saurait, sous aucun rapport, soutenir la comparaison avec notre auteur. Le cardinal de la Luzerne a une dissertation très-estimée sur la certitude morale, qui fait partie de ses *Dissertations sur la vérité de la religion chrétienne.* Il l'emporte sur l'abbé de Prades par la clarté et la méthode; il est plus complet et plus exact que lui, et, sous ce rapport, la lecture de cet auteur ne peut être que très-utile à la jeunesse des classes: mais, malgré tout ce mérite, les preuves ne sont pas traitées dans son ouvrage avec autant de vigueur que dans la dissertation de l'abbé de Prades, et elles ne produisent pas la même impression sur l'esprit.

C'est donc rendre à la jeunesse un service important que de tirer cette dissertation de

l'Encyclopédie, où elle est comme perdue pour elle;(car quel est le professeur, je ne dirai pas chrétien, mais tant soit peu sage, qui voudrait conseiller à ses élèves de recourir à l'Encyclopédie?) Au reste, pour rendre encore cette dissertation plus utile, on y a joint des sommaires détaillés, et l'on a mis au bas des pages quelques notes, dont les personnes instruites se seraient sans doute bien passées, mais qui ne seront pas inutiles aux élèves de philosophie; ces notes ont pour but d'éclaircir ce qui serait obscur, ou de rectifier ce qui manque d'exactitude.

AVERTISSEMENT

DE L'AUTEUR

SUR CETTE TRADUCTION.

Cette traduction a été remise entre mes mains lorsqu'elle était entièrement achevée. Je l'ai examinée, et ai trouvé qu'elle exprimait le sens de l'original. Du reste, je ne puis que louer l'exactitude du traducteur, qui a fait voir qu'il entendait la matière; et je lui aurais volontiers pardonné, si, dans quelques endroits, il s'était moins attaché aux expressions dont je me suis servi.

PRÉFACE.

Bien des gens trouveront peut-être que c'est entreprendre un travail assez inutile, que de publier de nouveaux éléments de philosophie, vu le grand nombre d'auteurs qui ont écrit sur cette matière, et parmi lesquels se trouvent des philosophes célèbres. J'avouerai ingénument que je suis aussi de ce sentiment; et je n'aurais jamais songé à composer cet ouvrage, si je ne m'étais trouvé dans l'obligation d'expliquer les matières qui y sont contenues. Rien n'est plus naturel que d'aimer mieux suivre sa propre méthode, que de s'astreindre à celle d'un autre.

Mon dessein, dans cet ouvrage, est d'indiquer quelques moyens utiles et nécessaires pour diriger notre âme dans la recherche de la vérité.

Cette recherche suppose, dans celui qui s'y applique, le talent d'avoir des perceptions; car sans perceptions il n'est pas possible d'acquérir les moindres connaissances.

On donne à la faculté d'avoir des perceptions ou de penser, le nom d'*intelligence;* et on nomme *être intelligent* celui qui possède cette faculté.

La *perception*, qu'on appelle aussi *idée*, est ce qui est

immédiatement présent à notre âme. Ce ne sont pas les choses mêmes que notre âme considère, mais leurs idées; c'est de leurs idées qu'elle juge, qu'elle raisonne, et sur lesquelles roule uniquement tout l'art de raisonner.

Avant que de traiter de cet art, dont le but est de nous conduire à la connaissance des choses, nous croyons devoir commencer par envisager les choses d'une manière abstraite et générale; et comme il s'agit de diriger les opérations de notre âme, il nous paraît important d'en examiner aussi les propriétés.

Voici donc l'ordre que je me propose de suivre dans ce traité. Je considérerai d'abord les choses en général; je traiterai ensuite de notre âme; et enfin j'indiquerai la route qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité. Les deux premières parties de ce plan appartiennent à la métaphysique, et la logique forme l'objet de la dernière.

INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE.

LIVRE PREMIER,

CONTENANT LA MÉTAPHYSIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ÊTRE.

CHAPITRE PREMIER.

De l'être en général, et des essences des choses.

1. Toutes les choses, soit que nous les connaissions ou qu'elles nous soient inconnues, ont ceci de commun, c'est qu'elles existent ; et tout ce qui existe est appelé *être*.

2. Nous acquérons l'idée de l'*être* par abstraction, comme parlent les philosophes.

3. Par abstraction, nous entendons cette action de notre âme qui envisage une chose, sans faire attention à tout

ce qui y appartient. Par exemple, j'acquiers l'idée de la rondeur en faisant uniquement attention à la figure d'un globe, sans penser à sa matière ou à sa grandeur.

4. De même, en considérant seulement ce qui est commun à toutes les choses qui existent, sans faire attention aux propriétés que chacune d'elles pourrait avoir, j'acquiers l'idée de l'*être* en général.

5. Mais les philosophes étendent encore plus loin la signification de ce mot : ils l'emploient pour désigner non-seulement les choses qui existent, mais aussi celles qui peuvent être.

On verra, par la lecture de cette première partie, que l'idée abstraite de l'être n'a pas été sans raison l'objet de l'examen des philosophes, quoiqu'on ne puisse nier qu'elle n'ait donné lieu à bien des questions inutiles.

6. En contemplant les choses, nous voyons qu'elles sont différentes entre elles, et que chacune a quelque chose de particulier qui la distingue des autres : c'est ce qu'on appelle l'*essence* d'une chose, qu'on définit : *ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.* Par exemple, l'essence du cercle est d'avoir tous les points de sa circonférence également éloignés du centre.

7. Il est évident que l'essence d'une chose ne saurait en être séparée que par abstraction. Otez l'essence du cercle qui vient d'être indiquée, et le cercle s'évanouira par cela même. Avoir tous les points de la périphérie également éloignés du centre, et être cercle, sont une seule et même chose.

8. C'est ce que les philosophes expriment d'une autre manière, quand ils disent que *les essences des choses sont éternelles*, c'est-à-dire, *immuables par leur nature.*

9. Le sentiment contraire a été adopté par plusieurs

auteurs, qui soutiennent que les essences des choses dépendent de la volonté de Dieu, et qui proposent leur opinion d'une manière qui semble supposer que ceux qui sont dans d'autres idées renferment la puissance divine dans des bornes trop étroites.

10. La seule remarque que j'aie dessein de faire sur cette controverse est qu'il n'y a pas la moindre apparence que ceux qui affirment que les essences des choses sont immuables, et ceux qui le nient, attachent au mot d'*essence* la même signification.

11. Je conçois clairement ce que disent les premiers; mais j'avoue ingénument que je ne puis comprendre ce que les autres veulent dire.

Quand je considère un triangle, je vois que sa nature est d'avoir trois angles, et de n'en avoir que trois; ajoutez ou ôtez un angle, et le triangle sera détruit. Lorsque j'affirme ceci, j'ai une notion claire et distincte de mon assertion. Si quelqu'un le nie, et dit que Dieu peut donner quatre angles au triangle sans le détruire, de manière que quatre angles soient trois angles, je ne pourrai me former aucune idée du sens qu'il a prétendu attacher à cette proposition.

12. Ceux qui raisonnent ainsi ajoutent que notre entendement est proportionné à la disposition présente des choses, dans laquelle un triangle a trois angles; mais que, si les essences des choses étaient changées, notre entendement subirait aussi un changement analogue. J'avoue que cette nouvelle proposition ne me paraît pas plus claire que l'autre; à moins qu'ils ne veuillent dire que nos idées peuvent être changées : or, c'est ce que je ne prétends point nier. Je puis concevoir une figure de quatre côtés, et la nommer triangle; mais c'est s'écarter de la

question, ce que j'ai affirmé revenant uniquement à ceci, que la figure du triangle ne saurait être changée pendant que le triangle reste ce qu'il est, c'est-à-dire, pendant que sa figure ne change point.

Être, et en même temps n'être pas, sont deux choses qui s'entre-détruisent; et vouloir étendre la puissance divine à de pareilles choses, c'est affirmer que Dieu crée ce qu'il ne produit point, et que pouvoir tout ou ne pouvoir rien sont une seule et même chose.

CHAPITRE II.

Des substances et des modes.

13. Revenons à l'examen général des choses. Lorsque nous considérons que toutes les choses existent, nous voyons presque aussitôt qu'elles n'existent pas de la même manière.

14. Quelques-unes ont en elles-mêmes tout ce qui est nécessaire à leur existence, comme un arbre, une pierre, etc., et on les nomme *substances*.

15. D'autres choses ne jouissent pas de ce privilége; il faut quelque chose de plus, sans quoi elles ne sauraient exister. La figure sphérique ne saurait exister sans quelque chose qui ait cette figure, ni le mouvement sans quelque chose qui soit mû. On donne à de pareilles choses les noms de *mode*, d'*attribut* et d'*accident*.

16. La substance a en soi tout ce qui est nécessaire pour qu'elle soit; au lieu que le mode n'a pas en soi, mais dans la substance, tout ce qu'il lui faut pour exister.

17. Le corps est une substance, quoiqu'il ait besoin de

lieu; et ce besoin ne le rend point un attribut du lieu qu'il occupe; car le corps n'est point changé lorsqu'il est transporté d'un lieu à un autre, et le lieu qu'il vient de quitter ne subit aussi aucun changement par ce transport. Or, un attribut ne saurait être séparé de sa substance, ni celle-ci perdre un attribut, sans éprouver de changement.

18. Les substances ne nous sont connues que par le moyen de leurs attributs: car ce n'est que par abstraction que nous pouvons concevoir une substance qui n'est pas déterminée d'une certaine manière par ses attributs; et nous concevons les attributs comme inhérents à un sujet, qui est la substance même, dont nous ne saurions nous former d'idée.

19. Il y a des substances qui pensent, et d'autres qui n'ont point cette faculté. Nous n'en connaissons que deux qui soient douées de la faculté de penser, savoir, Dieu et notre âme, quoique nous ne puissions douter qu'il n'y en ait un bien plus grand nombre. Nous connaissons aussi deux substances qui ne pensent point, savoir, l'espace et le corps.

20. On envisage diversement les attributs. Ceux qu'on ne saurait séparer de leur sujet sans le détruire ont été appelés *essentiels;* et on a donné le nom d'*attributs accidentels,* ou simplement d'accidents, à ces modes qui peuvent être séparés d'une chose, sans que, pour cela, elle soit détruite.

21. Les attributs essentiels diffèrent dans le même sujet selon la manière dont on l'envisage, c'est-à-dire, dont on le détermine, tous les attributs étant essentiels dans un sujet bien déterminé.

En considérant une boule d'or, et en ne faisant attention qu'à ceci, savoir, que c'est un corps, ses attributs

essentiels seront l'étendue, l'impénétrabilité, et toutes les autres qualités communes à tous les corps. Pour ce qui regarde la figure et les propriétés de l'or, ce ne sont, dans le cas dont il s'agit, que des accidents.

S'il est question d'un corps sphérique, la figure ronde devient aussi un attribut essentiel, sans lequel un globe d'or ne serait plus un corps sphérique.

22. Si la chose qu'on examine est déterminée à tous égards, on ne pourra rien ôter de ce qui la détermine sans la changer. C'est pourquoi, dans ce cas, tout attribut est essentiel.

CHAPITRE III.

Des relations, où l'on traite du non-être et du néant.

23. Outre les substances et les modes, il y a des *relations*. C'est le nom que nous donnons à l'idée que nous acquérons en comparant ensemble deux autres idées.

24. Les relations comprennent les *modes* qu'on nomme *extérieurs*, et par lesquels on entend ce que nous concevons dans un sujet, quand nous faisons attention à l'action d'un autre; comme être aimé, être désiré. Dans ces exemples, il y a une comparaison entre deux choses, personne ne pouvant être aimé, à moins qu'il n'y ait quelqu'un qui l'aime.

25. Les *secondes intentions* doivent être rangées dans la même classe. Ce sont des rapports énoncés par des mots qui expriment la manière dont on conçoit la chose même qu'on rapporte à une autre, comme être plus grand, être le double ou la moitié, etc.

Les *négations* et les *privations* doivent aussi être mises au nombre des relations.

26. Les philosophes appellent négation l'absence d'un attribut qui ne saurait se trouver dans un sujet : c'est ainsi que nous nions qu'une pierre pense, ce que nous ne saurions faire sans comparer la pierre avec une substance qui pense; car, sans cette comparaison, il nous est impossible d'apercevoir que l'attribut de penser ne peut convenir à une pierre.

27. La privation est l'absence d'un attribut qui non-seulement peut se trouver, mais se trouve même ordinairement dans le sujet. Un homme sourd est privé de l'ouïe ; et nous acquérons cette idée en comparant l'idée d'un homme sourd avec celle d'un homme qui jouit de la faculté d'entendre.

28. Il y a un nombre infini d'autres relations, entre lesquelles se trouvent tous les jugements et les raisonnements; mais c'est de quoi nous aurons occasion de parler dans la *Logique*.

29. Il suffira d'agiter ici une seule question, savoir, à quelle classe de choses les relations doivent être rapportées. On ne saurait dire qu'elles ne sont rien; cependant leurs idées ne nous représentent rien, hors de nous, différent de ces idées : je veux dire que, semblables aux notions abstraites, elles n'ont pas un prototype hors de l'âme, comme les idées des substances et des modes. Ainsi les relations n'existent pas comme les substances, ni comme les modes; et l'on est fondé à demander s'il faut les mettre dans la classe des êtres. La réponse à cette question dépend de la définition du terme d'*être*.

30. Si on appelle être tout ce qui est, de quelque façon

qu'il soit, c'est-à-dire, si on oppose l'être au néant, toutes les relations seront des êtres.

31. Que si l'on n'admet au nombre des êtres que les substances et les modes, il y aura quelque espèce de milieu entre l'être et le néant. Ce milieu est appelé *non-être* par ceux qui l'admettent ; et ils le distinguent du néant.

32. Il n'y aura pas la moindre difficulté en tout ceci, dès qu'on rapportera toutes les relations aux non-êtres ; car, par rapport à l'existence, elles sont toutes de même nature ; et la distinction par laquelle on voudrait placer quelques relations parmi les êtres, et quelques autres parmi les non-êtres, ne saurait avoir de fondement ; à moins qu'on ne donne de l'être une définition qui exprime quelques relations, mais qui ne les comprenne pas toutes. Il ne faut pas disputer des mots, la signification en est arbitraire ; mais il faut prendre garde qu'on ne rapporte aux choses mêmes une distinction qui ne doit son origine qu'à cette signification arbitraire des mots.

33. Nous avons dit que les relations n'étaient pas ce qu'on appelle *rien* (29), ou, comme on s'exprime d'ordinaire, *un pur néant*. Le *néant* n'a aucune propriété, et l'on ne saurait nommer tel ce dont on peut affirmer ou nier quelque chose.

34. Il y a deux inconvénients à éviter par rapport au néant :

1° D'envisager ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose, ce qui arrive lorsqu'on affirme que deux contradictoires peuvent être vrais en même temps ;

35. 2° D'envisager quelque chose comme si ce n'était rien, ce qui arrive à ceux qui affirment que le vide n'est rien, dans le temps même qu'ils en admettent l'existence.

CHAPITRE IV.

Du possible et de l'impossible.

36. Nous avons vu qu'on appelle être non-seulement ce qui est, mais aussi ce qui n'est pas, mais qui peut être (5), et c'est ce qu'on nomme *possible*.

37. Le nom d'*impossible* est donné à ce qui ne saurait être.

38. Ce qui résulte de la combinaison ou de la séparation de certaines idées s'appelle *être de raison*, soit qu'un pareil être soit possible ou impossible, pourvu qu'il n'existe point.

L'impossibilité ne vient pas toujours de la même source.

39. On appelle *absolument impossible* ce qui, considéré en soi, empêche sa propre existence. Au fond, ce qui est impossible de cette manière n'est rien, quoiqu'on l'exprime comme si c'était quelque chose.

Une montagne sans vallée est impossible, et, à proprement parler, ce n'est rien : car comme, en arithmétique, si de trois j'ôte trois, il ne reste rien ; de même, quand je suppose la montagne, je suppose aussi la vallée; ensuite, en ôtant la vallée, j'ôte aussi la montagne, et le tout s'évanouit.

40. Il y a plusieurs impossibilités différentes de celles-ci. Quelquefois une chose considérée en elle-même est possible, mais quelque chose d'étranger empêche qu'elle ne puisse être. Un prisonnier, quoiqu'il n'ait rien en lui qui l'empêche de sortir, est obligé de rester, parce que la porte de la prison est fermée.

41. Très-souvent l'impossibilité ne doit être attribuée qu'à la relation qu'il y a entre deux choses. Un cylindre, dont le diamètre est plus grand que celui de l'ouverture où l'on voudrait l'introduire, ne saurait y entrer, à cause du rapport qu'il y a entre ces deux grandeurs. Un vaisseau, qui tient une certaine quantité de fluide, ne pourra pas toujours contenir une quantité égale, ou même moindre, d'un autre fluide, à cause d'une relation particulière entre la matière de ce fluide et celle du vaisseau : par exemple, si le vaisseau était de fer, et qu'on voulût y verser de l'eau-forte.

42. Toutes ces impossibilités sont nommées *impossibilités physiques* : mais il y en a une autre très-importante, que nous nommons *impossibilité morale*. On donne ordinairement ce nom à une impossibilité qui n'est point entière. Mais ce n'est point de celle-là qu'il s'agit ici : elle appartient à la matière de la probabilité ; et nous en parlerons dans la *Logique*.

43. L'*impossibilité morale*, dont il est question ici, est celle dont il faut chercher la cause dans notre intelligence : par exemple, un homme dans son bon sens n'entrera pas de lui-même dans un bain d'eau bouillante ; cela est impossible, parce qu'il ne serait pas dans son bon sens s'il y entrait : mais cette espèce d'impossibilité n'appartient à aucune des classes que nous avons indiquées, si ce n'est à la dernière. Elle n'est point physique, ne pouvant être attribuée qu'à l'intelligence.

44. Ainsi, avant que de décider qu'une chose soit absolument possible, il faut être assuré que l'existence n'en est point empêchée par aucune de ces diverses sortes d'impossibilités.

CHAPITRE V.

Du nécessaire et du contingent.

45. En considérant les choses en général, nous voyons que quelques-unes d'elles sont *nécessaires*, et d'autres *contingentes*.

Mais il s'en faut bien que les philosophes n'attachent à ces mots le même sens. Tous, à la vérité, sont d'accord qu'*une chose dont le contraire est impossible est nécessaire* : mais ils ne font pas attention à toutes les impossibilités dont j'ai fait mention. Quelquefois ils ne considèrent que la première qui est absolue; d'autres fois ils excluent uniquement la dernière, savoir, celle que nous avons nommée morale. Outre cela, il arrive aux mêmes philosophes de varier dans l'exclusion de certaines impossibilités; ce qui ne peut que produire une extrême confusion.

46. On appelle *nécessité hypothétique*, quand le contraire d'une chose est impossible, non par sa nature, mais par quelque cause étrangère.

47. Pour éviter toute confusion, il faut attacher toujours aux mêmes mots les mêmes idées. Ainsi, nous appellerons en général *nécessaire* ce dont le contraire est impossible, quelle que soit la cause de l'impossibilité.

48. La *nécessité absolue* sera celle dont le contraire est absolument impossible, c'est-à-dire, qui n'a point de contraire (39). C'est ainsi que le triangle a nécessairement trois côtés.

49. Nous donnerons le nom de *nécessité physique* à

celle dont le contraire emporte quelque impossibilité physique (41) ; et nous appellerons aussi *nécessité fatale* celle qui est physique. Que si l'impossibilité est morale (43), la nécessité à laquelle elle donnera lieu sera appelée *nécessité morale.*

50. De ce genre est celle qui fait qu'un homme qui a l'usage de sa raison, s'il choisit entre de bons aliments et du poison, se détermine pour les premiers. Car s'il faisait un autre choix, il n'aurait pas l'usage de sa raison.

51. On appelle *contingent* ce qui peut être ou n'être pas; c'est-à-dire, ce qui n'est pas déterminé par sa propre nature. Le mot de contingent est aussi des plus équivoques : il y en a qui envisagent la contingence comme si elle était opposée à tout ce qui est nécessaire: mais cette signification n'est pas ordinaire. Tous les jours on nomme contingent ce qui est l'effet d'une nécessité morale; et cela s'accorde parfaitement avec la définition de la contingence. Car cette dernière concerne la chose; et la nécessité morale regarde la personne qui la fait.

52. Entre ceux qui disent que nul contingent n'est nécessaire, il y en a qui distinguent ce qui est nécessaire de ce qui est certain : mais ce qui est certain ne saurait être autrement; et ce qui ne saurait être autrement s'appelle, dans l'usage ordinaire, nécessaire. Cela s'accorde aussi avec la définition de ce terme (45-47), de laquelle on ne saurait s'éloigner sans tomber dans la confusion; mais il faut distinguer entre les nécessités de différente nature. C'est pourquoi nous disons qu'une chose contingente, que Dieu a prévue, est nécessaire; car le contraire de ce qui a été ainsi prévu est impossible; mais comme la chose est cependant contingente, cette nécessité ne saurait être physique ou fatale.

CHAPITRE VI.

De la durée des choses et du temps.

53. La première connaissance, comme nous l'avons vu, que nous acquérons en examinant les choses, est l'idée de leur existence, à laquelle se trouve jointe celle de leur *durée*.

54. Nous concevons dans la durée un commencement et une fin ; et si nous en ôtons ces idées, la durée devient éternelle. Quand nous retranchons la seule idée d'un commencement, la durée s'appelle *éternelle, a parte ante;* et quand nous ne faisons que retrancher l'idée d'une fin, on la nomme *perpétuelle* ou *éternelle, a parte post.*

Je n'agiterai que deux questions au sujet de la durée. La première en regarde la divisibilité, et l'autre la succession.

55. On demande s'il y a des moments indivisibles, ou plus petits qu'aucun autre moment? Cette question est la même que celle qu'on propose sur la divisibilité de la quantité, et se résout de la même manière.

Celui qui se forme l'idée d'un moment, quelque petit qu'il soit, en considère le commencement et la fin; et il aperçoit, par cela même, qu'il peut y avoir un moment plus petit : ainsi, nous pouvons concevoir tout moment divisé en d'autres moins grands. Et il est évident que, dans la durée, il n'y a rien d'indivisible que l'instant qui sépare deux moments successifs, qui est la fin du premier et le commencement du second.

56. La seconde question, que nous ne devons pas omettre, est, s'il y a une durée sans succession? J'ai peine

à croire que ceux qui affirment cette proposition, et ceux qui la nient, aient des idées différentes; car la réponse à la question dépend de la signification qu'on attache au mot de *succession*. Si, conformément à l'usage ordinaire, nous entendons par là qu'une chose en suive une autre, il n'y aura aucune difficulté; et celui qui aura examiné, avec l'attention nécessaire, les attributs de Dieu, ne pourra douter qu'il n'y ait une durée sans succession.

57. Qui pourrait nier qu'un être, qui ne saurait subir aucun changement, ne soit éternel, mais sans succession? Toutes les idées qu'une intelligence infinie peut avoir sont présentes à Dieu; cet Être suprême n'en saurait acquérir de nouvelles; il aperçoit les rapports que toutes les idées peuvent avoir entre elles, et les rapports de ces rapports, à l'infini. Tous ces objets lui ont été présents de la même manière de toute éternité, et lui seront de même éternellement présents. Il ne saurait rien perdre ni rien acquérir; tout changement que nous concevons en Dieu se détruit lui-même. Ainsi, comment pourrait-on concevoir quelque *succession* dans la durée de la Divinité?

58. Que si, changeant la signification du terme en question, nous confondons la succession avec la durée simple et uniforme, alors la durée sans succession devient une durée sans durée; et il serait ridicule de vouloir la soutenir : mais ce n'est pas ce qu'on conçoit, quand on parle de succession.

59. L'idée abstraite de la durée est désignée par le mot de *temps*.

60. On appelle le temps *vrai*, lorsqu'on envisage la durée sans succession.

61. Quand on fait attention à la succession, le temps

est appelé *relatif;* et la succession même en est la mesure. Les parties ainsi mesurées se nomment *moments*.

CHAPITRE VII.

De l'identité.

62. En faisant attention aux choses qui durent, nous nous apercevons quelquefois qu'elles changent; et d'autres fois que, considérées en elles-mêmes, elles n'éprouvent aucun changement.

Tant qu'une chose ne change point, nous disons qu'elle est la même, et qu'elle est distincte de toute autre. C'est ce qu'on nomme l'*unité* et l'*identité* de cette chose.

63. Une chose est dite la même à divers égards; en général, une chose passe pour être la même, s'il n'est arrivé aucun changement à quelqu'un de ses attributs essentiels. Mais il est nécessaire de se rappeler ce qui a été dit (21) de ces sortes d'attributs. On verra alors que l'identité dépend de ce que nous avons dans l'esprit, et qu'une chose est envisagée par l'un comme la même, tandis qu'un autre la regarde comme changée; ce qui peut aussi être appliqué à chaque homme en particulier, pourvu qu'on l'envisage en différents temps. Un cadavre n'est pas un homme : cependant, quand il est question de tel ou de tel, on dit qu'il est renfermé dans un tombeau, comme si quelques restes, déposés dans le sépulcre, constituaient l'identité de l'homme. La confusion qui semble devoir naître de là n'est pas si grande néanmoins qu'on pourrait se l'imaginer : l'usage ordinaire donne

assez à connaître ce que les hommes veulent dire dans ces sortes d'occasions. Mais, en considérant l'identité dans un sens philosophique, on ne saurait être trop scrupuleux à la définir exactement.

64. Quand il s'agit des substances, nous concevons chacune d'elles distincte de toutes les autres; et c'est en cela seul qu'il en faut chercher l'identité. Aussi longtemps qu'elle conserve ce qui la distingue de toutes les autres choses, elle reste la même. Nous parlons de la substance, c'est-à-dire, du sujet auquel sont inhérents les modes, et duquel quelques modes ne sauraient être séparés.

65. Que s'il s'agit de la substance déterminée par quelques autres modes, alors, pour que l'identité soit conservée, les mêmes modes doivent rester dans la même substance.

66. L'identité du mode suppose aussi, en général, l'identité de la substance; car le même mode ne saurait être inhérent à diverses substances; et c'est parler improprement que de dire que deux corps ont la même figure.

67. Un mode ne saurait aussi passer d'une substance dans une autre : le mode n'est pas différent de la substance modifiée.

68. Pareillement une relation reste la même aussi longtemps que les choses qui ont ensemble cette relation conservent, sans aucun changement, tout ce dont cette relation dépend. Mais prenons garde que l'usage ordinaire de parler des relations semblables comme si c'étaient les mêmes, ne nous jette dans l'erreur : par exemple, c'est s'exprimer très-improprement que de dire qu'il y a la même relation entre 15 et 10 qu'entre 6 et 4, parce que dans l'un et l'autre cas le premier nombre contient une fois et demie le second; d'où il ne s'ensuit

autre chose, sinon que ces relations sont semblables.

69. L'idée de l'identité de la substance renferme l'idée de la continuation de son existence. Si je conçois que la substance est détruite, c'est-à-dire, anéantie par le Créateur, toute notion d'identité périt par cela même. Si quelqu'un dit que cette substance peut être créée de nouveau, je répondrai que cette nouvelle substance, ayant un commencement différent de celui de l'autre, ne saurait être la même.

70. Cette observation s'étend à un grand nombre de modes et de relations, mais non cependant à toutes les relations et à tous les modes; car il y a des occasions où l'identité peut se rétablir : le même corps, par exemple, aura la même figure, si les mêmes petites parties sont disposées de la même manière, quoique cette disposition ait été interrompue pendant quelque temps.

Dans de certains modes, l'identité varie à chaque instant, comme dans la durée et dans le transport des corps.

71. Il y a une autre identité qui ne dépend point de la substance, mais des seules modifications : elle a lieu dans la construction des machines, et dans les autres corps qui sont composés de diverses parties disposées dans un certain ordre, pour un usage déterminé. Ces corps, aussi longtemps que l'arrangement des parties reste, sont considérés comme les mêmes, quoiqu'il arrive quelque changement tantôt à l'une et tantôt à l'autre de leurs parties, de manière qu'il ne leur reste plus rien de leur première substance.

L'identité, en ce cas, ne se trouve que dans l'arrangement des parties, et non dans la substance, que nous avons dit pouvoir être changée : mais si, lorsque la substance est changée, l'ordre est aussi troublé, l'identité

périt. Pour l'ordre, il peut être troublé quand la substance est conservée.

Une maison reste la même, quoique toutes ses parties aient été renouvelées successivement, de manière qu'il n'y ait plus aucune de celles qui ont servi à la première construction. Une montre reste la même, si, après avoir été démontée, les parties en sont replacées dans leur premier ordre.

Mais si le renouvellement de la maison se fait en peu de temps et sans que l'ouvrage soit interrompu, on dit que c'est une nouvelle maison, l'ordre ne devant pas être troublé et la substance changée dans le même temps. Nous observons un pareil changement successif dans les plantes, aussi bien que dans le corps des hommes et des animaux, quoique l'identité reste la même.

72. Il y a des philosophes qui prétendent que l'identité de ces différents corps consiste dans un germe que Dieu a formé, et auquel l'interposition de quelques parties étrangères a donné plus d'étendue ; que ces parties seules éprouvent des changements, au lieu que celles du germe restent, et conservent toujours le même ordre entre elles, aussi longtemps que le corps reste le même. Mais ce n'est pas de quoi il est question ici ; on appelle un corps le même aussi longtemps que l'ordre des parties que nous y apercevons n'est pas dérangé.

73. En examinant l'identité des substances douées de la faculté de penser, il est nécessaire d'ajouter à ce que nous avons dit (64) de l'identité des substances en général, quelques considérations sur l'identité de ce qu'on nomme une personne.

74. Les métaphysiciens disent qu'une personne est une substance intelligente déterminée. Mais, suivant eux,

cette substance intelligente doit être telle, qu'outre les idées présentes, elle ait encore un tel souvenir de ses perceptions passées, qu'avec le sentiment intérieur de son existence actuelle, se trouve jointe la mémoire de son existence passée.

C'est cette mémoire qui constitue proprement l'identité d'une personne. En supposant cette mémoire, une personne est la même; en l'ôtant, la personne est changée; quoiqu'elle soit la même par rapport à la substance.

75. Par maladie, ou par quelque autre accident, Pierre a perdu la mémoire du passé; les idées qu'il a présentement ont aussi peu de relation avec celles qu'il a eues autrefois, qu'avec les idées que Paul a eues; et nous ne découvrons aucune identité entre l'intelligence présente de Pierre, et son intelligence passée. La substance cependant n'a point été changée, mais seulement la personne (1).

CHAPITRE VIII.

De la cause et de l'effet.

76. En voyant tous les jours changer les choses, et en considérant qu'elles ont eu un commencement, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme *cause* et *effet*.

77. Nous appelons *cause* tout ce par l'efficace de quoi une chose est; et *effet*, tout ce qui est par l'efficace d'une cause.

78. Tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit,

(1) Voyez à la fin de cet ouvrage la note 1, où l'on examine la doctrine de 's Gravesande sur l'identité personnelle.

substance, mode ou relation, en général tout ce qui n'est pas rien, a eu un commencement ou n'en a point eu.

79. Ce qui n'a point eu de commencement existe par soi-même, ou a été produit par un autre. Mais être produit par un autre, c'est devoir à cet autre son commencement, en passant du non-être à l'être; par conséquent, ce qui n'a point de commencement existe par soi-même, et a ainsi en soi le principe de sa propre existence; en un mot, il est parce qu'il ne saurait ne point être.

80. L'inverse de cette proposition est vraie aussi. Tout ce qui a en soi le principe de son existence est sans commencement; s'il avait un commencement, il serait cause de son propre commencement, et agirait avant que d'être. Le néant serait, par conséquent, cause d'un effet, c'est-à-dire que le néant serait quelque chose.

81. De là il s'ensuit que tout ce qui n'existe pas par soi-même a un commencement, et que tout ce qui a un commencement doit son origine à une cause étrangère.

Les métaphysiciens rangent les causes sous diverses classes.

82. Ils les distinguent en *matérielles*, *formelles*; *principales*, *instrumentales*; *efficientes*, *impulsives*, et *finales*. Une cause peut aussi être prochaine ou éloignée; première ou seconde; interne ou externe; inhérente ou passagère; par soi ou par accident; univoque ou équivoque; créatrice ou conservatrice; libre ou nécessaire, etc. Ce serait une peine assez inutile que de rapporter un plus grand nombre de distinctions, et une autre plus inutile encore que d'expliquer ce qu'on a écrit sur toutes ces différentes causes. Je me contenterai d'indiquer certaines choses générales, qui serviront à résoudre des questions de plus grande importance.

83. On distingue entre *cause* et *condition :* cause est ce en quoi réside l'efficace qui produit l'effet; au lieu que la condition est ce sans quoi la cause ne saurait produire son effet, quoique cette condition ne renferme en soi aucune efficace proprement dite : par exemple, une pierre tombe par sa pesanteur; la pesanteur est la cause de sa chute; cependant elle ne saurait tomber à moins qu'elle ne cesse d'être soutenue, et c'est ce qu'on nomme la condition.

84. Cette distinction ne semble servir qu'à rendre l'idée de la cause plus embarrassée; car il n'est pas toujours facile de discerner la cause d'avec la condition. D'un autre côté, en admettant cette distinction, la cause est rendue impuissante par l'absence de la condition, et ne peut qu'improprement porter le nom de cause.

85. C'est pourquoi, lorsqu'on pourra clairement distinguer la condition d'avec ce en quoi réside l'efficace, je nommerai *agent* ce dernier.

86. On nomme *patient* ce qui est changé par la cause, dans le temps que l'effet est produit, ou sur quoi l'agent déploie son efficace.

87. L'agent est dit être tel *en puissance,* quand, pour que l'effet soit produit, il ne manque autre chose que la condition.

88. Mais quant à la cause proprement dite, nous y rapportons tout ce qui est nécessaire pour produire l'effet; c'est pourquoi aussi elle le produit nécessairement. Car, si elle ne le produisait pas, il y manquerait quelque chose pour que l'effet fût produit; or, nous appelons *cause* l'assemblage de toutes les choses nécessaires pour produire l'effet.

89. Il est clair aussi qu'il ne saurait y avoir d'effet sans

le concours de toutes les choses nécessaires pour le produire, rien au monde n'étant capable de démontrer, plus clairement que l'effet même, que toutes ces choses se trouvent réunies ensemble.

90. Ainsi, tout effet a une cause dont il dépend nécessairement; mais cette nécessité est différente, suivant la différence du sujet.

91. Cette démonstration, qui est simple et claire, prouve qu'il ne saurait y avoir de cause indifférente, c'est-à-dire qui puisse ou ne puisse pas produire d'effet; car produire ou ne pas produire d'effet sont des choses totalement différentes; et il faut qu'il y ait une cause qui fasse qu'une de ces choses ait plutôt lieu que l'autre (88).

92. Il y en a qui prétendent qu'une cause libre est douée du privilége dont il s'agit; mais ils confondent cause avec puissance : la cause a en soi toutes les conditions requises pour produire son effet, qui en est, par cela même, une conséquence nécessaire (88).

93. Nous aurons dans la suite occasion d'examiner en particulier ce qui concerne les causes libres; nous parlons ici de ce qui appartient à toutes les causes en général.

En vain prétendrait-on tirer quelques difficultés de la nature du hasard; ce dernier mot ne sert qu'à exprimer notre ignorance.

94. Il ne faut pas conclure non plus de ce que nous avons dit, qu'en général une cause soit ce qui ne saurait être supposé, sans que l'effet soit supposé aussi (*quo posito ponitur effectus*). Si deux effets dépendent d'une même cause, en supposant l'un, l'autre est supposé par cela même; cependant l'un n'est pas cause de l'autre. Par exemple, en tirant un fusil chargé à balle, on entend le

coup, et la balle est poussée avec force. Ces deux choses se trouvent toujours jointes ensemble.

Dans de tels cas, on envisage quelquefois l'une de ces choses comme cause de l'autre, mais improprement. Par exemple, lorsque le bassin d'une balance descend, on regarde cette descente comme la cause qui fait que l'autre bassin monte; ce qui n'est point toujours vrai dans le cas de l'équilibre.

95. De ce que nous venons de dire (88), il s'ensuit que la cause de la cause est cause de l'effet.

A est cause, *B* effet; *B* à son tour est cause, et *C* effet; je dis qu'*A* est cause de *C*.

En posant *A*, il est nécessaire que *B* soit produit (88); de même *B* produit nécessairement *C*. Ainsi, en posant *A* je pose tout ce qui est nécessaire pour produire *C*. Donc *A* est cause de *C* (88).

96. Une maxime reçue au sujet des causes, est qu'il n'y a point de progrès de causes à l'infini. Cette maxime est très-vraie, quoique les mathématiciens aient démontré qu'il y a un grand nombre de suites infinies, composées de termes dont le suivant est déduit, selon certaine règle, de celui qui le précède. Mais l'infini des géomètres est différent de celui des métaphysiciens. Ces derniers ne connaissent d'autre infini que celui qui ne saurait être augmenté; or, il est manifeste qu'il ne saurait y avoir une telle suite de causes; car la dernière cause augmenterait la suite en produisant son effet. Pour les mathématiciens, ils appellent *infini* tout ce qui surpasse le fini, c'est-à-dire, ce qui peut être mesuré ou exprimé en nombre.

97. Mais ceux qui défendent aussi bien que ceux qui attaquent la règle dont il s'agit, font attention au com-

mencement de la suite, et dans un sens métaphysique : le vrai sens de la règle proposée est qu'il ne saurait y avoir à cet égard de progrès à l'infini ; c'est-à-dire qu'on peut exprimer cette règle ainsi : Qu'il n'y a point de suite de causes sans commencement ; mais que, dans chaque suite, il y a un premier terme, et c'est ce que nous déduisons de la nature même de la série.

98. Tout ce qui est, dans quelque moment qu'on le considère, est d'une manière déterminée ce qu'il est (6) ; ce n'est pas une chose ou une autre ; par conséquent, ce qui est par soi-même est par soi-même d'une manière déterminée, et cette chose déterminée existe, parce qu'elle ne saurait ne pas exister (79) ; si elle change, ce n'est plus cette chose déterminée : mais cette chose ne saurait point exister, par conséquent ce changement est impossible.

99. Ainsi, tout ce qui est par soi est immuable ; tout changement que vous y supposez s'évanouira dans l'instant même ; car ce qui est changé dans une chose périt, et quelque autre chose est substituée à sa place. Mais ce qui ne saurait ne point être ne saurait périr.

100. Dans toute progression de causes, il y a un changement continuel ; par conséquent, la progression n'est pas par soi (99), mais a un commencement (79).

101. Un autre axiome, qui n'est guère moins fameux que celui que nous venons d'expliquer, est qu'il n'y a rien dans l'effet qui n'ait été dans la cause ; par où il ne faut point entendre que ce qui se trouve dans l'effet a été contenu de la même manière, ou, suivant l'expression de l'école, a été contenu formellement dans la cause ; car il suffit que la cause contienne ce qui est nécessaire pour produire l'effet. C'est dans ce sens seul que la règle est

généralement vraie. Mais nous n'apprenons rien par là : car qui ignore qu'une cause est une cause? Ainsi l'axiome, bien compris, n'est pas d'un grand usage.

LIVRE PREMIER,

CONTENANT LA MÉTAPHYSIQUE.

SECONDE PARTIE.

DE L'AME HUMAINE.

CHAPITRE IX.

De l'intelligence en général.

102. Après avoir expliqué quelques-unes des propriétés les plus générales communes à tous les êtres, nous devons, pour fournir le plan que nous nous sommes tracé, considérer notre âme avant que de passer à l'examen des règles qu'elle doit suivre dans la recherche de la vérité.

103. Notre âme est douée d'intelligence, c'est-à-dire qu'elle a des perceptions qu'elle compare ensemble. Tout ce qui résulte de cette propriété peut être appliqué à toutes les substances intelligentes.

104. Il y a plusieurs idées qu'on ne saurait comparer ensemble sans mémoire, sans laquelle aussi il ne saurait

y avoir de raisonnement. Concevez une intelligence qui n'a le pouvoir ni de conserver présentes les idées qu'elle voudrait, ni de se rappeler celles qu'elle a eues, et vous aurez l'idée de la plus parfaite folie.

105. Toute perception se trouve inséparablement jointe avec le sentiment de cette perception. Celui qui a une perception ne saurait l'ignorer, et, par cela même, il a alors le sentiment de sa propre existence.

106. Il sent aussi qu'il existe d'une certaine manière, et c'est ce qu'on peut appeler son état d'existence.

107. Il peut comparer ensemble ceux de ces états dont il a l'idée, et préférer l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'il conserverait son état actuel, s'il se trouvait dans celui qu'il préfère ; et cela quand même on lui accorderait le pouvoir de passer dans l'autre, ou bien qu'il passerait dans cet autre état au cas que le dernier lui parût le meilleur.

108. Vouloir est l'acte de notre entendement, par lequel nous préférons un état à un autre. En considérant la chose avec attention, on verra qu'il n'y a rien de plus dans la détermination de la volonté.

109. Je veux qu'une chose qui est hors de moi soit d'une certaine manière ; il est clair que cela même peut s'exprimer ainsi : Que je préfère l'état d'existence dans lequel j'aurai l'idée que la chose est de telle manière, à un état dans lequel j'aurai l'idée que la chose est autrement, soit que la chose soit plus ou moins importante.

110. Par cela même qu'une intelligence préfère un état à un autre, elle est susceptible de bonheur ou de malheur.

111. Le bonheur et le malheur sont des choses dont les hommes ne parlent la plupart du temps que relativement ; ils appellent malheureux un état qu'ils nomme-

raient heureux s'ils ne le comparaient pas avec un état plus heureux.

112. Que si l'on veut déterminer quelque chose à cet égard d'une manière absolue, il faudra nommer heureux l'état qui est préféré à la non-existence, et malheureux celui auquel la non-existence est préférée.

Il arrive souvent aux hommes de se dire malheureux, quoique, dans cet état même, ils préfèrent l'existence à la non-existence. Mais alors, ou ils appellent malheureux un état moins heureux qu'un autre auquel ils le comparent, ce que nous avons dit arriver souvent ; ou bien ils ajoutent à l'idée de l'état présent l'espérance de l'avenir ; auquel cas, quoiqu'ils envisagent leur état présent comme malheureux, ils ne le considèrent pourtant pas comme absolument tel, lorsque l'espérance de l'avenir se trouve jointe avec l'idée de cet état présent. Où est l'homme qui ne préfère à un malheur réel un profond sommeil qui, aussi longtemps qu'il dure, est pour le malheureux une véritable non-existence?

113. De tout ce que nous venons de dire, il s'ensuit que l'amour du bonheur est cause de toutes les déterminations de la volonté. Car tout être intelligent a, comme nous l'avons dit (105), le sentiment de sa propre existence, et, par conséquent, peut préférer un état d'existence à un autre (107), c'est-à-dire, tenir l'un pour plus heureux que l'autre (110) : mais préférer, c'est déterminer sa volonté, et il ne saurait y avoir d'autre détermination de la volonté (108); donc, déterminer sa volonté et choisir un état d'existence qu'on tient pour le plus heureux, sont une seule et même chose.

114. Il arrive très-souvent aux hommes, dans leurs jugements sur le bonheur, de tomber dans des erreurs

auxquelles seules on doit attribuer tous les maux qu'ils s'attirent.

Tout ce que nous venons de dire a sa source dans la nature même de l'intelligence, et ne saurait être changé dans un être intelligent, à moins que son intelligence ne soit détruite.

CHAPITRE X.

De la liberté (1).

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la simple faculté de penser. A présent, nous supposons que la *liberté* y est jointe.

* 115. Nous appelons *liberté* la faculté de faire ce qu'on veut, quelle que soit la détermination de la volonté.

Nous avons déjà eu occasion d'en parler en passant, mais hypothétiquement.

116. La liberté suppose le pouvoir d'agir, mais tel que, sans la détermination de la volonté, il ne produise aucun effet. Cette puissance d'un être intelligent s'appelle pouvoir physique; mais, outre cela, dans l'usage de la liberté on choisit entre deux ou plusieurs choses.

117. Il n'y a que Dieu seul en qui la liberté soit absolue et parfaite; en tout être créé elle est limitée, parce qu'elle ne s'étend qu'à certains cas particuliers, le pouvoir physique d'un pareil être ne s'étendant pas à tout.

(1) Voyez à la fin de cet ouvrage la note 2, où l'on examine la doctrine de 'sGravesande sur la liberté.

118. La liberté est entière, si le pouvoir physique a lieu pour toutes les choses entre lesquelles on choisit. Quand je délibère si je veux sortir d'une chambre, ou y rester pendant que la porte en est ouverte, et que d'ailleurs les moyens de sortir ne me manquent point, ma liberté est entière. Si je reste, je fais ce qu'il me plaît, et je suis libre; car j'aurais pu sortir, si je l'avais voulu.

119. Mais si, dans le temps de ma délibération, la porte que je croyais ouverte avait été fermée, je n'aurais point été libre; à la vérité, je suis resté de mon gré, et ai fait ce qu'il me plaisait: mais si j'avais voulu sortir, je n'en aurais pas eu le pouvoir; et par cela même l'idée de liberté est détruite. Par où il paraît que la spontanéité seule ne remplit pas l'idée de ce qu'on entend par la liberté.

120. Entre ces deux cas, il s'en trouve un troisième mitoyen, dans lequel il y a quelque liberté, quoique imparfaite. Ce dernier cas a lieu lorsque celui qui doit choisir entre plusieurs choses manque de pouvoir physique à l'égard de quelques-unes d'elles. Si trois objets sont proposés à mon choix, et que mon pouvoir physique ne s'étende qu'à deux, ma liberté n'est point entière, quand même ma volonté se déterminerait pour un des deux objets auxquels mon pouvoir s'étend; mais ma liberté aurait été telle, si, dans mon choix, je n'avais fait attention qu'à ces deux objets.

121. Quand quelque empêchement est cause qu'un être intelligent ne saurait agir suivant la détermination de sa volonté, la contrainte a lieu; et on appelle contraint tout être qui ne saurait faire ce qu'il veut.

122. La contrainte est directement opposée à la spontanéité; c'est elle, et elle seule, qui exclut la spontanéité de la détermination de la volonté.

123. La contrainte n'est pas opposée de la même manière à la liberté : à la vérité, la contrainte ôte bien la liberté; mais nous avons vu que cette dernière peut manquer sans que la contrainte ait lieu, la spontanéité étant conservée (121).

124. Il arrrive souvent, pendant que nous choisissons entre plusieurs choses, que notre volonté se détermine pour une qui n'est pas en notre pouvoir; si dans la suite nous en choisissons une autre entre celles qui restent, nous faisons bien ce que nous voulons, mais notre liberté n'est que respective; la contrainte est absolue, notre âme s'étant déterminée pour ce qui n'est pas en notre pouvoir. Ce cas a toujours lieu, lorsque de deux maux nous choisissons le moindre, notre volonté se déterminant toujours à les éviter l'un et l'autre.

125. Plusieurs philosophes soutiennent que la liberté est aussi opposée à la nécessité : ce qui est très-vrai de la nécessité physique ou fatale, mais nullement de la nécessité morale, laquelle, pourvu qu'elle soit seule, ne s'étend qu'à des choses contingentes, et ne porte pas la moindre atteinte à la liberté.

126. Dans l'exemple que nous avons allégué (50) de la nécessité morale, la liberté est entière, et le contraire est impossible. Qui peut nier que le sage, lorsqu'il agit librement, ne suive nécessairement le parti que la sagesse lui prescrit?

127. Il est clair, d'un autre côté, qu'il n'y a nulle détermination sans cause (89). On demande la raison pourquoi la volonté prend un parti plutôt qu'un autre? Elle ne saurait ne se point déterminer pour ce qui lui semble le meilleur (113); s'il arrive que quelqu'un se détermine autrement, dans le dessein de faire voir qu'un être in-

telligent n'est pas toujours soumis à cette loi, c'est cela même qui lui semble le meilleur, je veux dire de réfuter, par cet exemple, ceux qui, sur cette question, sont dans d'autres idées que lui. Ainsi cet argument se détruit lui-même.

128. Tant que l'âme délibère, il n'y a point de détermination; quand elle choisit une chose et qu'elle rejette l'autre, cette préférence a sa cause; car ce qui paraît digne d'être choisi ne paraît pas en même temps devoir être rejeté. Si quelqu'un répond que l'objet en question ne paraît digne d'être choisi que parce que l'âme le veut ainsi, nous répétons la même question. Pourquoi le veut-elle? c'est-à-dire, pourquoi s'est-elle déterminée ainsi et non pas autrement? Le néant ne saurait être la cause d'un effet.

129. Il y en a qui avouent que, dans le moment même de la détermination, l'âme est dirigée nécessairement vers ce qu'elle choisit, c'est-à-dire vers ce qui lui paraît le meilleur en ce moment-là, et qui ajoutent que la liberté consiste uniquement en ce que l'âme peut rester en suspens, continuer sa délibération, ou la finir en se déterminant.

130. Mais la difficulté dont il s'agit n'est nullement levée par là; car continuer une délibération et la finir, ne sont pas une même chose. Si on la continue, il faut que cette continuation ait une cause; si on la termine, il faut pareillement une cause pourquoi la délibération est terminée précisément en ce moment. Or elle est toujours terminée dans l'instant que l'âme trouve qu'il vaut mieux la finir que la continuer; et tant que cela ne paraît pas à l'âme, elle continue à délibérer.

131. Dans ce que nous venons de dire, il n'est pas question de cause physique, mais de cause morale, dont

l'effet néanmoins est nécessaire (88, 43). La nécessité qui a lieu dans la détermination de la volonté est toujours morale; si cette nécessité était physique, il ne pourrait pas y avoir de liberté, comme nous verrons dans le chapitre suivant. Mais, dans la contrainte qui détruit aussi la liberté (123), l'une et l'autre nécessité peuvent avoir lieu, toutes deux pouvant également empêcher une action. Concevons qu'un homme qui est dans son bon sens se trouve dans un lieu fermé de toutes parts; il veut sortir sans le pouvoir : ainsi il est contraint de rester; mais cette contrainte est physique. Supposons à présent qu'on lui ouvre une fenêtre, au-dessous de laquelle il y ait un précipice; le voilà encore retenu, et la contrainte n'est point ôtée; mais elle est changée. Elle est devenue contrainte morale, puisqu'il pourrait sortir, s'il voulait se jeter par la fenêtre; mais c'est ce qu'il ne saurait vouloir, parce que, s'il le voulait, il ne serait pas dans son bon sens, comme nous l'avons supposé.

132. Enfin, ceux que nous réfutons en viennent jusqu'à dire que du moins, dans le cas du parfait équilibre, la détermination n'a d'autre cause que l'âme même.

133. Pendant que l'équilibre dure, et que toutes les choses sont égales de part et d'autre, il ne saurait y avoir de détermination; dans l'instant que la détermination a lieu, une chose est préférée aux autres, et il doit y avoir une cause de cette préférence. Sans une telle cause, l'équilibre durerait toujours; mais, bien loin qu'il puisse toujours durer, il a peine à subsister pendant un court espace de temps; il est détruit par tout ce qui augmente ou trouble l'attention. C'est l'âme même, dit-on, qui ôte l'équilibre. J'en suis sûr : mais pourquoi l'ôte-t-elle, en penchant plutôt d'un côté que d'un autre?

CHAPITRE XI.

De la fatalité.

134. Il n'y a rien de plus ordinaire que d'envisager toute nécessité comme si elle était fatale; on s'imagine qu'un être intelligent, s'il se détermine nécessairement, ressemble à une montre dont les mouvements sont les conséquences nécessaires de certaines lois de mécanique.

135. Ne disputons point des mots; mais songeons qu'en abusant des termes, on peut rendre confuses les idées les plus distinctes.

Supposons qu'un homme soit en doute s'il choisira *A* ou *B*; tant que cet état de doute subsiste, il est clair que cet homme peut être comparé avec une balance en équilibre. Supposons de plus que cet homme soit convaincu, par les raisons qu'on lui allègue, qu'*A* lui est avantageux et *B* nuisible. Il pourrait choisir *B* s'il le voulait; mais c'est ce qu'il ne saurait vouloir, dès qu'il est persuadé que *B* lui serait nuisible s'il le choisissait; par conséquent il doit se déterminer pour *A*; car nous supposons qu'en choisissant *A*, il rejette *B*.

136. Une détermination dont la cause est la persuasion de l'âme, fondée sur des raisons, peut être comparée avec le mouvement qui est communiqué à la balance, par un poids qu'on met dans un de ses bassins. Il y a nécessité dans l'un et dans l'autre cas; mais parce qu'on peut employer l'exemple de la balance, s'ensuit-il qu'il ne faille pas distinguer entre ces deux nécessités, qui sont d'un genre entièrement différent? Est-ce une seule et même chose que d'être persuadé par des raisons, et mû

par un poids? N'est-ce pas abuser étrangement des termes, que de confondre ensemble ces deux choses?

137. Il se trouve des philosophes qui, dans ce cas, distinguent entre le nécessaire et le certain : mais nous avons déjà eu occasion de parler de cette distinction (52).

138. Aussi longtemps que les choses qui nous incitent à agir opèrent sur notre intelligence en tant qu'intelligence, de manière que nous n'agissions que parce que nous le voulons, et que la détermination de notre volonté ait pour fondement une persuasion appuyée sur un jugement ou sur un raisonnement, aucune nécessité physique ou mécanique ne saurait avoir lieu, et nos actions sont entièrement exemptes de fatalité.

139. Ceux qui admettent la fatalité n'attribuent pas nos actions à nos idées, dans lesquelles seules réside la persuasion; mais à une cause mécanique, laquelle entraîne en même temps avec soi la détermination de notre volonté; de manière que nous n'agissons pas parce que nous le voulons, mais que nous voulons parce que nous agissons : et c'est la vraie distinction entre la liberté et la fatalité.

140. La fatalité admise autrefois par les stoïciens, et de nos jours par les mahométans, est précisément celle dont nous venons de parler; car une des conséquences qu'ils admettent est que le mal, qui est la suite d'une action libre, ne saurait être évité, quand même il aurait été prévu.

141. Pour ceux qui ont de la liberté l'idée que j'ai expliquée ci-dessus, ils n'ont aucune peine à concevoir qu'il y a une contradiction manifeste entre prévoir le mal et ne le point éviter, quand cela dépend de la volonté, à laquelle seule l'action doit être attribuée.

142. Il serait aisé de prouver, par plusieurs endroits des écrits de Spinoza, qu'il a admis une semblable fatalité; mais il suffit de rapporter l'exemple qu'il propose, pour éclaircir la matière de la liberté. Voici ses paroles, rendues en français :

« Concevez à présent qu'une pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense et sache qu'elle s'efforce de continuer, autant qu'elle peut, son mouvement; cette pierre, par cela même qu'elle a le sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir, et qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouvement et le repos, croira qu'elle est très-libre, et qu'elle persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le veut. Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, et qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, et dans l'ignorance des causes de leurs déterminations.» Spinoza *in Epist.* 584, 585.

143. Notre propre expérience nous fait voir que les hommes n'ont point une pareille liberté. En la leur accordant, tous les raisonnements deviennent inutiles, parce que l'action dépend d'un agent étranger; et c'est cet agent qui plie la volonté, comme cela paraît par l'exemple de la pierre. La pierre veut parce qu'elle est mue; elle n'est pas mue parce qu'elle le veut; ce qui aurait toujours lieu, si une cause physique déterminait la volonté.

144. Si nous faisons attention aux actions humaines qu'on appelle libres, nous verrons clairement qu'elles doivent être attribuées à la détermination de la volonté, et que cette détermination n'a d'autre cause que la persuasion de l'âme, persuasion qui n'est point produite par des causes mécaniques, mais par des raisons.

145. Celui qui se gouverne par la raison n'est point

soumis à la fatalité; mais on peut demander, à cet égard, si une pareille soumission ne répugne point à la nature de l'intelligence.

146. Nous sommes trop peu instruits de tout ce qui concerne les esprits séparés de toute matière, pour pouvoir déterminer quelque chose à leur égard.

147. Par rapport aux hommes, la réponse est facile. Nous en voyons tous les jours à l'égard desquels la fatalité a lieu. Les furieux, ceux qui ont de violents accès de fièvre, ceux qui sont agités de quelque passion excessivement forte, et plusieurs autres insensés, doivent être rangés dans cette classe; et l'examen de la détermination de la volonté, dans ces différents hommes, pourra répandre beaucoup de lumière sur la distinction qu'il y a entre la fatalité et la liberté.

148. Dans l'homme, l'âme est unie avec le corps, et il y a entre ces deux choses une intime union, dont l'effet est que certaines pensées sont tellement jointes avec quelques mouvements déterminés dans le corps, qu'il n'y a pas moyen de les séparer. Outre cela, on ne saurait douter que toute pensée dans l'âme ne réponde à quelque mouvement dans le corps, si l'on considère que le corps se trouve fatigué par la méditation des vérités les plus abstraites. Toutes les pensées aussi, sans en excepter aucune, sont troublées lorsque le corps est affecté d'une certaine manière.

149. Ce rapport entre quelques mouvements du corps et les pensées de l'âme est tel, que le corps ne saurait recevoir une certaine impression particulière, sans qu'une idée déterminée n'y réponde; et l'âme ne saurait avoir cette idée, sans que l'impression dont on vient de parler n'en soit une suite.

150. Dans un homme qui se porte bien, quelques-uns de ces mouvements dans le corps, et les perceptions qui en sont les suites, n'ont jamais lieu, à moins que quelque cause étrangère et déterminée n'intervienne : c'est ainsi qu'on n'entend jamais de son, à moins que l'air agité ne communique un certain mouvement à un nerf particulier.

151. Il y a d'autres mouvements dans le corps qui n'ont jamais lieu, à moins qu'ils ne soient précédés d'une détermination de la volonté, laquelle est gouvernée par la raison, quoique les jugements roulent souvent sur des idées extrêmement obscures.

152. Tout ceci a lieu pendant que la santé du corps est réunie en l'homme avec celle de l'âme. Alors il est véritablement libre : pour qu'il agisse, il faut que des raisons le portent à vouloir; et dans ce sens il est lui-même l'auteur de ses actions.

153. Mais si, par un dérangement du corps, les mouvements qui doivent être produits par la détermination de la volonté sont produits par une cause extérieure, une détermination fatale de la volonté en est la conséquence nécessaire.

154. Si quelqu'un, par le moyen d'un raisonnement, portait un malade à ne vouloir point sortir de son lit, ce malade y restera librement tant qu'il verra qu'il serait nuisible à sa santé d'en sortir. Mais un accès de fièvre le prend, le malade sort de son lit, et tous les raisonnements deviennent inutiles; la volonté, en ce cas, au lieu de gouverner le corps, est elle-même goûvernée par des mouvements corporels : et quoique les actions s'accordent avec la volonté, on a cependant raison de dire, comme on le fait, qu'un tel homme n'a ni liberté, ni vo-

lonté; ce qui aurait été très-vrai de Spinoza même, s'il n'avait eu d'autre liberté que celle qu'il attribue à la pierre, dans l'exemple que nous avons rapporté.

CHAPITRE XII.

Examen des divers sentiments touchant la liberté.

155. Quoique ce que nous venons de dire suffise pour mettre dans un grand jour la matière de la liberté, nous ne laisserons pas, eu égard aux questions importantes qu'on agite sur cette matière, d'ajouter encore quelques éclaircissements, afin de prévenir quelques difficultés embarrassantes, auxquelles l'équivoque et l'abus des termes ont principalement donné lieu.

156. Il ne s'agit point ici de la liberté de Dieu, laquelle est totalement différente de la liberté humaine : l'indépendance de Dieu est souveraine, et son intelligence ne reconnaît aucunes bornes; en un mot, lui seul possède une liberté absolue et parfaite (117).

157. Il y a trois sentiments principaux, concernant la liberté humaine.

158. I. Quelques philosophes prétendent que l'homme a une liberté, qu'ils appellent *d'indifférence*. Selon eux, Dieu a donné à l'homme la faculté de choisir entre deux ou plusieurs objets, à l'égard desquels il a le pouvoir physique nécessaire; de sorte qu'il peut déterminer sa volonté, en mettant à part toutes les raisons et toutes les causes externes qui pourraient le porter à préférer un de ces objets aux autres.

159. C'est ce qui paraît impossible. Il est question de choisir entre *A* et *B*; vous dites que, toutes choses mises

à part, vous pouvez choisir l'un ou l'autre. Vous choisissez *A*; pourquoi? Parce que je le veux, dites-vous. Mais pourquoi voulez-vous *A*, et non point *B*? Vous répliquez: Parce que je le veux; Dieu m'a donné cette faculté. Mais que signifie je veux vouloir, ou je veux parce que je veux? Ces paroles n'ont d'autre sens que celui-ci: Je veux *A*. Mais vous n'avez pas encore satisfait à ma question: Pourquoi ne voulez-vous point *B*? Parce que j'ai la faculté de me déterminer comme il me plaît. Pourquoi vous plaît-il de déterminer cette faculté en faveur d'*A*, et non point de *B*? Est-ce sans raison que vous rejetez *B*? Si vous dites: *A* me plaît parce qu'il me plaît, ou cela ne signifie rien, ou doit être entendu ainsi: *A* me plaît à cause de quelque raison qui me le fait paraître préférable à *B*; sans cela, le néant produirait un effet; conséquence que sont obligés de digérer les défenseurs de ce premier système.

160. Mais je sens, ajoutent-ils, que je suis libre. Qui a jamais songé à le nier? Mais cela empêche-t-il que tout effet ne doive avoir une cause?

161. Si l'on n'admet pas la liberté d'indifférence, continuent-ils, les actions humaines deviennent nécessaires, les lois sont inutiles, les récompenses et les peines absurdes; il n'y a ni vertu, ni vice, ni louange, ni blâme, etc.

162. Nous verrons dans la *Logique* qu'une conséquence absurde forme une preuve en faveur du sentiment contraire; mais que, si le premier sentiment est prouvé d'ailleurs, ce sentiment ne saurait être renversé par un pareil argument; lequel, en ce cas, ne fait que rendre incertaines les deux propositions opposées.

163. Ce n'est pas que nous croyions que cette règle soit applicable à l'exemple en question; car nous n'avons

garde d'accorder d'un côté que, dans le système de l'indifférence, la liberté humaine soit exempte de toute nécessité ; et de l'autre, que toute nécessité donne lieu aux conséquences qu'on paraît craindre.

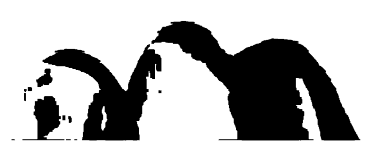
164. 1° En admettant l'indifférence dont il s'agit, je soutiens que les déterminations de la volonté humaine n'en sont pour cela pas moins nécessaires ; il est vrai que cette nécessité n'est ni absolue ni fatale, mais elle est telle cependant que, dans chaque détermination, le contraire est impossible : vérité qu'on ne saurait révoquer en doute dès qu'on fait attention à la prescience de Dieu (52).

165. Ils répondent que la prescience ne contraint pas la volonté, et n'est pas cause de ses déterminations. Mais ce n'est pas de quoi il est question ; contraindre la volonté est une contradiction (121). Il s'agit de savoir si le contraire de ce que Dieu a prévu peut arriver. Or, comme cela est impossible, ce que Dieu a prévu devient nécessaire, par la définition même de ce terme (47).

166. Ceux mêmes qui, en admettant l'indifférence dans la détermination de la volonté, nient la prescience divine, ne sauraient éviter d'admettre une sorte de nécessité, comme il serait aisé de le faire voir. Mais, si c'en était ici le lieu, il serait bien plus facile encore de prouver que c'est la chose du monde la plus absurde, que de concevoir un Dieu qui ignorait hier ce qu'il vient d'apprendre aujourd'hui.

167. 2° J'ai dit secondement que toute nécessité ne donne pas lieu aux conséquences qui ont été indiquées (161). Ces conséquences ne font rien contre la nécessité morale, comme on le verra dans la suite.

168. II. Le second sentiment sur la liberté a été expliqué dans le chapitre X. Les partisans de ce sentiment



soutiennent que l'âme ne se détermine jamais sans cause; que la cause de ses déterminations n'est point physique mais morale, et agit sur l'intelligence même, de manière qu'un homme ne puisse jamais être poussé à agir librement que par des moyens propres à le persuader. Voilà pourquoi il faut des lois, et que les peines et les récompenses sont nécessaires : l'espérance et la crainte agissent immédiatement sur l'intelligence.

169. En admettant l'indifférence, ce n'est ni la crainte, ni l'espérance, ni la connaissance des lois, qui déterminent la volonté, mais le néant. On répond que toutes ces choses déterminent la volonté, mais non pas nécessairement : c'est-à-dire que, la connaissance de la loi étant posée, l'âme peut s'y conformer ou non, ce qui est très-vrai du pouvoir physique; mais si, la constitution présente de l'âme étant posée, la connaissance de la loi ne suffit pas pour que la volonté se détermine, il faut quelque chose de plus; et nous avons vu que ce quelque chose, dans le système de l'indifférence, ne peut être que le néant tout pur (159).

170. Examinons aussi ce qui regarde la vertu, et nous ne trouverons plus de difficulté dans ce qu'on dit de la louange et du blâme.

Commençons par déterminer les conditions nécessaires pour qu'une action humaine puisse être appelée vertueuse.

1° Il faut que cette action ait son origine dans l'intelligence de l'homme, c'est-à-dire qu'il agisse parce qu'il veut agir;

2° Il faut que cet homme, pendant qu'il agit, sache quel est son devoir dans les circonstances où il se trouve, et qu'il soit constamment dans la disposition de diriger

ses actions suivant la règle que lui a prescrite le souverain maître du monde;

3° Enfin il faut que ces dispositions, jointes à la connaissance de son devoir, soient les motifs qui plient sa volonté et qui le déterminent à agir.

Ceux dont nous examinons les sentiments ajoutent une quatrième condition aux trois que nous venons de proposer: ils disent qu'une action ne saurait être vertueuse, à moins que celui qui l'a faite n'ait pu, dans ce temps-là même, s'en abstenir; et que c'est dans l'usage de ce pouvoir d'agir ou de ne point agir, qu'il faut chercher les fondements de la vertu.

171. Mais, je demande si l'amour de la vertu ne pourrait pas monter à un tel point que, de l'aveu même de ceux qui admettent cette quatrième condition, la détermination opposée à la vertu devînt impossible?

Je suppose un homme éclairé sur ses devoirs, et qui, dans le temps qu'il doit agir, ait devant les yeux ce qu'il doit à la Divinité, qui aperçoive clairement que son bonheur dépend de cet être bon et tout-puissant, et qu'il dépend de lui seul; je suppose que cet homme soit frappé si vivement de ces pensées, que toute autre considération ne le puisse toucher que faiblement. Je demande s'il est possible que cet homme ne se détermine pas à ce qu'il sait que Dieu exige de lui? Il faudrait qu'il changeât sa propre nature, pour agir autrement. Voici donc une nécessité morale; et est-ce que, pour cela, cet homme ne mérite aucune louange?

Il peut donc y avoir au moins quelques cas dans lesquels la vertu se trouve dans un degré éminent, et où la quatrième condition manque, laquelle, par conséquent, n'est pas essentielle à la vertu.

172. Ceux qui admettent cette quatrième condition disent que la connaissance de nos devoirs et le désir de nous y conformer sont inséparables de la vertu; mais que notre âme doit donner à ces motifs un degré de force sans lequel ils deviennent inutiles, et que, dans le temps qu'elle donne cette force aux motifs, elle peut ne la point donner.

Mais donner de la force à un motif ou n'en point donner sont des choses différentes; et on peut appliquer ici le raisonnement que nous avons proposé au commencement de ce chapitre (159). Alors il paraîtra que si la vertu consiste dans ce qui porte l'âme à donner aux motifs une force qu'elle pouvait ne point donner, la vertu est un pur néant.

173. III. Le troisième sentiment est celui des partisans de la fatalité (139).

Ce sentiment est sujet à toutes les difficultés que nous avons rapportées (161); et comme d'ailleurs il n'est appuyé sur aucun argument solide, les difficultés dont il s'agit le renversent de fond en comble. Nous avons vu (144) de quelle manière on doit s'y prendre pour le combattre directement.

174. La détermination de la volonté, quand la fatalité a lieu, est l'effet d'une cause physique, et la persuasion précédente ne saurait empêcher une détermination contraire, une persuasion qui est l'effet d'une cause mécanique pouvant être changée par une autre cause mécanique: l'homme n'est plus auteur de ses actions, les lois deviennent inutiles, etc.

175. Nous croyons avoir suffisamment démontré que l'opinion qui tient un juste milieu entre l'indifférence et la fatalité est la seule véritable. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que ces deux dernières opinions, quoique

manifestement opposées entre elles, doivent leur origine à la même erreur.

176. Cette erreur consiste à confondre la nécessité morale avec la nécessité absolue. Quand on a démontré, en général, que le contraire d'une chose est impossible, tout le monde dit que cette chose est nécessaire; mais quand on regarde une chose comme nécessaire, il n'est que trop ordinaire de négliger toute distinction, et de s'imaginer d'abord qu'il s'agit d'une nécessité fatale.

177. Ceux qui admettent la fatalité prouvent que la nécessité morale a lieu dans la détermination de la volonté, et concluent que cette nécessité est fatale; sans se mettre en peine des conséquences, ils soutiennent qu'elles doivent être admises, si le principe est vrai.

178. D'autres, voyant que ces conséquences ne sauraient être vraies, concluent que le principe est faux, et rejettent la fatalité; mais comme ils confondent les deux nécessités, ils ne veulent pas même admettre la nécessité morale, et s'imaginent ne pouvoir trouver de sûr refuge que dans l'indifférence. Mais, sans y penser, ils sont tombés dans un autre genre de nécessité (164), auquel je ne sais quel nom donner.

CHAPITRE XIII.

De l'immatérialité de l'âme.

179. Nous avons dit qu'il y avait une étroite union entre l'âme et le corps (148). Cette union a jeté quelques philosophes dans une erreur très-dangereuse: ils ont cru que notre âme était corporelle, et que nos pensées n'é-

taient autre chose que l'agitation de certaines particules de matière.

180. D'autres, remarquant que la pensée et le mouvement n'ont rien de commun, et que le corps ne saurait acquérir, par le seul mouvement, la faculté de penser, ont cru cependant que Dieu a pu donner aux corps cette faculté, et que pour cela même il est impossible de décider si notre âme est corporelle ou non.

181. Mais il me paraît qu'on peut démontrer par un argument très-simple que la faculté de penser ne saurait être l'attribut d'aucun être étendu.

182. Tout ce qui a de l'étendue a des parties, et on ne peut rien attribuer à cette étendue qui ne convienne en même temps à ses parties. Supposons à présent qu'un être étendu pense : ou la pensée sera entière dans chacun des points de cette étendue, ce qui est absurde, ou elle sera répandue dans toute l'étendue, et par cela même divisible avec elle, ce qui est opposé à la nature des perceptions.

Que si quelqu'un dit que les idées sont divisibles, et qu'il conçoit clairement que l'idée de l'étendue est telle, je réponds qu'il confond l'idée de la chose avec la chose même. Celui qui a une idée sent qu'il a cette idée (105); mais personne n'affirmera que ce sentiment soit divisible et étendu : cependant ce sentiment ne saurait être séparé de l'idée, et devrait être partagé avec elle, si la pensée était étendue. Ainsi, penser et être étendu ne sont pas les attributs d'un seul et même sujet.

CHAPITRE XIV.

Que l'âme ne consiste pas dans la pensée.

183. J'ai remarqué ci-dessus que nous n'avons point d'idées des substances (18); et que nous n'en connaissons que les attributs. Ceux qui défendent l'opinion contraire disent que les substances ne doivent point être distinguées de leurs attributs essentiels, c'est-à-dire, de ces attributs que les substances ne sauraient perdre sans être par cela même détruites.

184. Selon eux, le corps ne diffère en rien de l'étendue, ni l'âme de la pensée. Otez l'étendue, disent-ils, et vous détruisez en même temps le corps: ôtez la pensée, et il n'y aura plus d'âme.

185. Mais comme il ne saurait y avoir d'étendue sans quelque chose d'étendu, de même il ne saurait y avoir de pensée, à moins qu'il n'y ait quelque chose qui pense.

186. Ils ne disent pas que l'âme soit une pensée particulière, mais la pensée capable de toutes sortes de pensées particulières, qui en sont des modifications.

187. Cependant la pensée n'est pas différente des idées présentes à l'âme. Mais ils ne l'entendent point ainsi; car, selon eux, ces idées ne constituent pas la nature de l'âme, quoiqu'ils la fassent consister dans la pensée.

188. Si l'âme ne change point, quoique ses idées soient changées, alors néanmoins il arrive du changement à la pensée; mais c'est ce qu'ils ne veulent pas : ils prétendent que ce changement ne regarde qu'un mode de la pensée.

189. Le sentiment de ces philosophes ainsi exposé,

nous croyons pouvoir en conclure qu'outre la pensée actuelle, ils conçoivent quelque sujet qui ne leur est pas distinctement connu, dans lequel les pensées particulières résident, et qu'ils tiennent pour la substance même de l'âme : c'est aussi cette substance qu'ils nomment la pensée.

190. Si c'est cela qu'ils veulent dire, la dispute n'est qu'une dispute de mots; mais c'est s'exprimer fort improprement que de changer ainsi la signification du mot de pensée.

191. La considération de la mémoire confirme que la substance de l'âme a un grand nombre d'idées qui ne lui sont point présentes, et qu'elle peut cependant se rappeler. Ces idées sont autrement dans l'âme que celles qui ne lui ont jamais été présentes. Y a-t-il quelqu'un qui puisse concevoir que les idées en question résident dans la pensée?

192. Si quelqu'un dit que la mémoire n'appartient pas à l'âme, mais au corps, et qu'elle dépend entièrement de la constitution du cerveau, il se jettera dans de nouvelles difficultés encore plus embarrassantes; car il ne pourra accorder aucune mémoire aux esprits séparés des corps : et quelle serait, en ce cas, l'intelligence de ces esprits (104)?

CHAPITRE XV.

Examen de la question, si l'âme pense toujours.

193. Ceux qui disent que l'âme consiste dans la pensée, quelque sens qu'ils attachent à cette proposition, affir-

ment qu'elle pense toujours, et ils tâchent de prouver, par nos idées mêmes, que d'ôter la pensée, c'est détruire l'âme.

194. Si quelqu'un sépare, ou plutôt écarte l'idée de la pensée de celle de l'âme, il ne lui restera plus d'idée de cette substance, de même qu'on n'a plus d'idée du corps en écartant l'idée d'étendue : d'où l'on conclut que l'âme ne saurait non plus subsister sans pensée, que le corps sans étendue. Mais la réponse est facile.

195. Nous appelons *corps* un être qui est étendu et qui a d'autres propriétés. En ôtant l'étendue, le corps est détruit.

196. Nous appelons *âme* un être qui a la faculté de penser. En ôtant cette faculté, l'âme est détruite. Mais il ne s'ensuit point de là que l'âme pense toujours; la nature de la faculté de penser n'exige pas nécessairement une pensée actuelle.

197. Si quelqu'un dit qu'il appelle âme un être qui pense toujours, il le peut; mais alors il s'agira de savoir si l'âme humaine est un tel être.

198. Nous demeurons bien d'accord qu'en écartant la pensée, il ne nous reste plus aucune idée de l'âme; mais cela vient de ce que nous ne connaissons qu'une seule propriété de cette substance : il ne s'ensuit point pourtant de là qu'il ne puisse y avoir, dans la substance inconnue de l'âme, d'autres propriétés qui peuvent subsister sans une pensée actuelle.

199. Je vois un objet qui est rouge, et dont je ne puis découvrir autre chose, sinon qu'il est rouge; s'ensuit-il que la couleur rouge constitue l'essence de cet objet, parce que, si j'écarte l'idée de cette couleur, il ne reste plus rien de l'objet même dans mon âme? Car il faut

distinguer entre l'objet idéal, c'est-à-dire, entre ce que nous avons dans l'âme touchant un objet, et l'objet même qui existe hors de nous, et duquel l'idée ne saurait jamais être une représentation parfaite, à moins que nous ne connaissions cet objet parfaitement.

200. Nous sommes demeurés d'accord que nous ne connaissions rien de l'âme que la pensée; mais ce n'a été que pour démontrer plus clairement le peu de validité de l'argument que nous venons d'examiner. Mais il y a encore une autre propriété de l'âme dont on ne voit pas la liaison nécessaire avec une pensée perpétuelle.

201. Cette propriété, c'est la mémoire, qui consiste en ce que certaines idées résident dans l'âme, sans lui être actuellement présentes (191). Or, qui peut affirmer qu'en ôtant toute idée présente, il ne reste point dans l'âme de pareilles idées, qui peuvent être rappelées ou qui reviennent souvent d'elles-mêmes?

202. De tout cela nous concluons qu'on ne saurait décider sans témérité que l'âme pense toujours.

203. Mais ceux qui affirment que quelquefois l'âme ne pense point ne paraissent pas juger moins témérairement. La chose, disent-ils, est prouvée par l'expérience. Mais il est facile de faire voir que l'expérience ne saurait décider cette question.

204. Il est certain que les hommes se trouvent quelquefois, et même pour un temps assez long, dans un état qui ne laisse dans leur âme aucune trace des pensées qu'ils ont eues durant l'intervalle en question, s'il est vrai qu'ils en aient eu effectivement; de manière que, par rapport à eux, le premier moment de cet état se trouve confondu avec le dernier. C'est ce qui a quelquefois lieu dans un

profond sommeil, et toujours quand le cerveau est blessé, ou comprimé d'une certaine manière.

205. Mais il ne s'ensuit point de là que l'âme n'ait point pensé; car il paraît quelquefois, par des marques indubitables, que l'âme a eu quelques idées durant le sommeil, dans les occasions mêmes où il ne reste pas la moindre trace de ces idées après le réveil; de manière que celui qui a dormi s'imagine n'avoir point pensé.

206. Ainsi, il ne faut rien décider sur la question qui vient d'être agitée, et il faut laisser dans la classe des choses incertaines si l'âme pense toujours, ou non.

CHAPITRE XVI.

De l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, et des effets qui résultent de cette union.

207. Nous avons vu que tout ce qui pense ne saurait être étendu (182); cependant l'expérience journalière nous apprend qu'il y a entre le corps et l'âme une union intime, dont nous avons déjà eu occasion de parler (148).

208. J'indiquerai d'abord les principales conséquences de cette union, et j'examinerai ensuite en quoi elle consiste.

209. Le premier effet de cette union, et dont tous les autres peuvent se déduire, est que chaque pensée répond à un mouvement déterminé dans le corps, et que l'exercice des facultés de l'âme dépend de la saine constitution du corps; de manière que l'ordre de quelques parties étant troublé, la volonté n'est plus gouvernée par la

raison, et que l'homme perd toute sa liberté, son intelligence étant troublée.

210. Voilà pourquoi nous attribuons à cette union les diverses inclinations des hommes et leurs divers degrés de pénétration. Nous n'affirmons cependant pas que l'union dont il s'agit soit la seule cause de toutes ces différences dans l'âme : la nature de cette substance ne nous est pas assez connue pour que nous attribuions au corps seul la variété des génies. On ne saurait néanmoins nier que la constitution du corps n'ait une prodigieuse influence sur tout ce qui concerne notre esprit : car combien de fois n'éprouve-t-il pas les changements les plus marqués, dès que la constitution de notre corps a été changée ?

211. Le principe de ces mouvements de l'âme, qu'on nomme *passions*, se trouve aussi dans cette union. Lorsque l'âme est fortement affectée, le corps éprouve une agitation violente, par laquelle les mouvements de l'âme sont encore plus excités; et cette action mutuelle augmente quelquefois l'agitation jusqu'à faire perdre à l'âme l'empire qu'elle avait sur le corps, et la rendre incapable d'écarter les idées qui répondent aux mouvements que le corps éprouve, et par conséquent d'apaiser les mouvements mêmes.

212. Nous ne rapportons pas aux passions proprement ainsi nommées toutes les agitations fortes de l'âme ; par exemple, celles qui doivent leur origine à un mouvement purement corporel, comme celles qu'éprouvent les furieux, ou ceux qui sont attaqués d'une fièvre chaude ; mais seulement celles à l'égard desquelles le principe de l'agitation se trouve dans l'âme, qui communique ensuite le premier mouvement au corps.

213. La mémoire doit aussi entrer ici en considération; nous avons déjà parlé de cette faculté (191), au sujet de laquelle nous avons observé qu'elle ne réside pas uniquement dans le corps: car qui est-ce qui peut douter que les esprits, séparés de toute matière, n'aient de la mémoire (192)?

214. Mais comme toutes les pensées dans l'homme répondent à de certains mouvements dans le corps, ces mouvements doivent être considérés quand il s'agit de rappeler les idées; car le même mouvement doit être répété dès que la même idée revient, puisqu'il est impossible que l'idée soit présente à l'âme sans que le mouvement dans le corps soit répété. Plus cette répétition est fréquente, plus le mouvement qui rappelle une certaine idée se fait avec facilité; et de là vient que si, durant le sommeil ou une maladie, quelque cause physique excite un certain mouvement, l'idée qui répond à ce mouvement est, par cela même, présente à l'âme.

215. D'où il s'ensuit qu'il faut attribuer au corps ce que nous éprouvons tous les jours; savoir, que des opinions admises depuis longtemps sont difficiles à changer, quoique nous remarquions qu'elles ne sont point appuyées sur des raisons solides. On peut, par le même principe, donner la raison pour laquelle les hommes reviennent à d'anciennes erreurs, quoique des arguments sans réplique leur en aient fait sentir le faible.

CHAPITRE XVII.

De la manière dont l'âme est unie avec le corps.

216. Nous avons examiné jusqu'à présent les effets qui résultent de l'union de deux substances qui n'ont rien de commun ensemble, au moins que nous puissions découvrir; il nous reste à dire quelque chose de cette union même.

217. Ce sujet paraît d'abord tout hérissé de difficultés; et à mesure qu'on le considère avec plus d'attention, on trouve que les difficultés augmentent.

218. L'opinion la plus reçue, touchant cette union, est que l'âme a le pouvoir d'agir immédiatement sur le corps, et le corps réciproquement sur l'âme. On appelle ce pouvoir *influence*.

219. L'expérience est l'unique fondement de cette opinion.

220. Les partisans du sentiment contraire nient cette expérience, et opposent à leurs adversaires plusieurs arguments, qui sont principalement fondés sur ce que nous n'apercevons rien de commun entre la pensée, et aucune des propriétés connues du corps.

221. Ils nient, dis-je, qu'il soit prouvé par l'expérience que l'âme ait quelque empire immédiat sur le corps. Je veux mouvoir mon bras, et mon bras se meut; cela, disent-ils, ne prouve pas que l'âme communique un certain mouvement au corps, mais seulement que la volonté de mouvoir et le mouvement concourent ensemble; et on n'en doit nullement conclure que la volonté est la cause proprement dite de ce mouvement, mais que ces deux

choses sont dirigées, ou du moins une d'elles, de manière qu'elles concourent nécessairement ensemble.

222. C'est là, disent-ils, tout ce qu'on peut conclure de l'expérience, l'*influence* étant impossible; ce qu'ils s'efforcent de démontrer par les arguments suivants.

223. L'air agité communique du mouvement à un nerf particulier, et la sensation du son est dans le moment même communiquée à l'âme. Les rayons du soleil, en pénétrant dans l'œil, communiquent du mouvement à un autre nerf, et mon âme voit la lumière. Si le nerf agit par son mouvement sur l'âme, ce nerf, par cette action, perd de son mouvement; ou, s'il n'en perd pas, il doit y avoir quelque chose qui, par sa résistance, l'empêche d'en perdre, c'est-à-dire qui rétablisse son mouvement, pendant qu'il se perd; dans l'un et l'autre cas, il faut de la résistance: car qui peut concevoir un corps agissant par son mouvement, sans quelque chose qui lui résiste?

224. Ainsi donc l'âme résiste pour détruire ou diminuer le mouvement du nerf, ou du moins, en cas qu'elle ne le diminue point, pour suppléer à la diminution, qui est une suite nécessaire de l'action du corps. Mais ce qui n'est point matériel peut-il résister au corps? Qui oserait avancer une pareille proposition?

225. De même, si l'âme meut le corps, ce dernier résiste, c'est-à-dire, agit sur cette âme qui le meut; mais comme l'idée de résistance ne saurait être séparée de celle d'action, il s'ensuit encore que l'âme doit résister; ce qui répugne à la spiritualité de sa nature.

226. A ces arguments on en ajoute un autre, tiré des mouvements qu'on remarque dans l'univers, ou du moins dans notre système planétaire; lesquels étant dirigés suivant des lois déterminées, sont cause que les corps obser-

vent constamment entre eux un certain ordre, qui serait troublé à chaque moment si des êtres spirituels avaient la faculté de changer les mouvements des corps.

227. Ceux dont nous rapportons l'opinion concluent de ces différents arguments, qu'il faut rejeter l'*influence* de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme.

228. L'influence rejetée a conduit les philosophes à deux autres systèmes, dont l'un est celui des *causes occasionnelles* du P. *Malebranche*, et l'autre celui de l'*harmonie préétablie* de M. *Leibnitz*.

229. Dans l'un et l'autre de ces systèmes il n'y a aucune communication vraie, et proprement dite, entre l'âme et le corps.

230. Ceux qui admettent les causes qu'on nomme *occasionnelles*, conçoivent que Dieu est lui-même l'auteur immédiat de l'union que nous remarquons entre l'âme et le corps.

Mon âme veut mouvoir mon bras, et Dieu le meut. Je veux jeter une boule, Dieu étend mon bras, applique ma main sur la boule, me la fait empoigner, etc. Tous ces mouvements se font exactement pendant que je le veux, et c'est pour cette raison que je me crois la cause de ces différents mouvements.

231. Pareillement lorsque des corps étrangers agissent sur mes nerfs, Dieu est l'auteur immédiat des perceptions qui naissent de leur action. Pendant que ma main s'applique à la boule, je ne sens point la boule; mais Dieu me donne la perception de cet attouchement. L'air frappe le tambour de mon oreille, et j'ai la perception du son; cependant cette sensation ne dépend pas proprement de l'agitation de l'air, et du mouvement que cette agitation produit dans quelqu'un de mes nerfs; mais c'est Dieu qui

donne immédiatement cette perception à mon âme.

232. Ceux dont nous rapportons le sentiment étendent même cette action immédiate de Dieu jusqu'à la communication du mouvement lorsqu'un corps en choque un autre.

233. Parmi ceux qui n'admettent pas le système de l'*influence*, il s'en trouve plusieurs qui rejettent aussi celui des *causes occasionnelles*. Selon eux, il n'est pas conforme à la sagesse divine que Dieu agisse toujours. Outre cela, disent-ils, ce n'est pas raisonner assez philosophiquement que de recourir perpétuellement au concours de Dieu pour expliquer chaque phénomène. D'ailleurs, dans ce système, l'union entre l'âme et le corps devient un miracle perpétuel.

234. De plus, ajoutent-ils, la volonté des hommes troublerait à chaque instant l'ordre des choses, en produisant de nouveaux mouvements, quoique cela n'arrivât que par l'intervention du Créateur.

235. Ces difficultés ont conduit à un troisième système, qui est celui de l'*harmonie préétablie*.

236. Suivant ce dernier système, l'âme possède la faculté de former toutes sortes de perceptions, et même ses sensations; de manière que l'état où l'âme se trouve dans un moment quelconque soit une suite de l'état où elle a été dans le moment précédent, et cela suivant certaines lois déterminées, non pas physiques, mais qui s'accordent avec la nature de l'intelligence.

237. C'est à cause de cette faculté de l'âme que M. *Leibnitz* l'appelle un *automate spirituel;* ce qui étant entendu dans le sens que M. *Leibnitz* et ses disciples ont attaché à ces mots, ne détruit ni la liberté ni la contingence des actions humaines.

238. Ainsi, il ne faut aucune action externe pour exciter des sensations ou des perceptions dans l'âme. Je vois la lumière, j'entends le son, mon âme elle-même produit ces perceptions; du moins elles sont, en ce moment même, dans mon âme par sa constitution naturelle.

239. Le corps est une machine, que Dieu a faite de telle manière que les lois du mouvement suffisent pour lui faire produire généralement tous les effets que nous observons dans le corps humain.

240. Puisque les hommes, disent les défenseurs de ce système, peuvent construire des machines qui imitent certaines actions humaines, pourquoi Dieu ne pourrait-il pas construire une machine qui ferait mécaniquement tout ce qu'un homme fait pendant le cours entier de sa vie, et dans laquelle arriverait tout ce qui se passe dans le corps humain, puisque le nombre des mouvements requis pour cela est fini?

241. Cela étant, concevons une âme et un corps qui s'accordent tellement ensemble, que les mouvements du corps répondent aux perceptions et aux déterminations de l'âme; et nous y trouverons tout le mystère de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. C'est cet accord qu'on nomme l'*harmonie préétablie*.

242. Dieu a arrangé les choses de manière que chaque âme humaine a son corps, dont les mouvements répondent aux changements qui arrivent dans l'âme.

CHAPITRE XVIII,

Où l'on compare ensemble les divers sentiments sur l'union de l'âme et du corps.

243. J'ai exposé en peu de mots les différents sentiments touchant l'union que nous observons entre l'âme et le corps; mais avant que de dire mon avis sur ces sentiments, je commencerai par avouer que la question même me paraît d'une obscurité impénétrable.

244. Je ne conçois pas la manière dont l'âme peut agir sur le corps; je ne vois pas non plus comment une perception peut être l'effet du mouvement d'un nerf : mais il ne me paraît pas qu'il s'ensuive de là que toute influence doive être rejetée.

245. Les substances nous sont inconnues. Nous avons déjà vu que la nature de l'âme nous est cachée; nous savons bien que c'est un être qui a des idées, et qui les compare ensemble; mais nous ignorons quel est le sujet auquel ces propriétés conviennent.

246. Nous disons la même chose du corps : il est étendu, impénétrable, etc. Mais quel est le sujet dans lequel résident ces propriétés? Nous ne connaissons aucune route qui puisse nous mener à cette connaissance.

247. D'où nous concluons que nous ignorons bien des choses relatives aux propriétés de l'âme et du corps.

248. Il est invinciblement démontré que l'âme n'agit pas sur le corps, ni ce dernier sur l'âme, comme un corps agit sur un autre corps; mais il ne me semble pas qu'on puisse conclure de là que toute influence est impossible.

249. Un corps n'agit point sur un autre par son mou-

vement sans éprouver quelque résistance; mais de savoir si par une action toute différente, et dont nous n'avons point d'idée, il ne pourrait pas agir sur une autre substance, de manière pourtant que la cause répondît à l'effet, c'est ce que je n'oserais décider dans une matière aussi obscure. Il est assurément difficile de nier l'influence, quand on voit comment les moindres perceptions dans l'âme ont un rapport avec des mouvements déterminés dans le corps; et comment, d'un autre côté, les mouvements du corps conviennent avec certaines déterminations de l'âme. Je porte ici ma pensée sur ce que les médecins et les anatomistes nous enseignent sur cette matière.

250. Je ne détermine donc rien sur ce premier système, si ce n'est que l'impossibilité ne m'en paraît pas encore assez clairement démontrée. Comparons à présent les trois systèmes entre eux.

251. Dieu de toute éternité a résolu de donner l'existence à cette succession de choses, dont nous voyons une partie. De toute éternité il a vu d'un seul coup d'œil toute la succession; les choses qui devaient exister ensemble et celles qui devaient se succéder lui étaient présentes de la même manière. Il a voulu que cette succession fût, et voilà pourquoi elle est. Cette volonté de Dieu, laquelle ne regarde pas seulement les choses générales, mais qui s'étend jusqu'aux moindres, et cela dans le dernier détail, n'a jamais été altérée. Les changements que les choses éprouvent sont les effets de cette volonté immuable: et l'action de Dieu qui produit quelque effet ne doit point être distinguée de cette volonté même.

252. Voilà pourquoi dans les miracles mêmes, où l'ordre naturel des choses est troublé, il n'intervient pas

de la part de Dieu une nouvelle action. De toute éternité Dieu a voulu que l'ordre fût troublé dans ces occasions-là.

253. L'acte de la volonté divine, lequel s'étend à tout ce qui a jamais été, qui est, et qui sera, est unique. Il a été, il sera toujours le même. Tout est présent à Dieu d'une manière immuable.

254. Nous voyons que les choses se succèdent l'une à l'autre régulièrement, c'est-à-dire, de manière qu'il y ait de la connexion entre ce qui précède et ce qui suit. Un pareil plan a été jugé par le Tout-Puissant convenir avec sa sagesse.

255. Cependant Dieu a l'idée de toutes les successions possibles, c'est-à-dire, de celles dont l'idée ne se détruit pas elle-même. Toutes ces successions lui sont présentes en même temps. S'il en avait voulu créer une dans laquelle aucune connexion n'eût eu lieu, il l'aurait pu; et il n'aurait fallu pour cela qu'un seul, unique et simple acte de sa volonté.

256. Qu'on ne s'imagine pas que parce que ce qui suivrait ne serait pas lié avec ce qui précède, il faudrait en Dieu des actes successifs et différents de volonté et de puissance, par lesquels il produirait à chaque instant ce qui n'aurait aucune liaison avec ce qui aurait précédé. Car, puisque Dieu a l'idée de toute la succession, il aperçoit les moindres choses qui y appartiennent, et voit comment l'une succède à l'autre. S'il veut que la succession la plus arbitraire soit, elle sera; et un acte unique d'une volonté immuable qui s'étend à tout suffit pour cela.

257. A l'égard de Dieu, il n'importe pas s'il y a de la connexion entre ce qui précède et ce qui suit, ou s'il n'y en a pas : tout ce qu'il veut est.

258. Une succession perpétuelle dans laquelle il y a de la connexion entre les choses qui se suivent, et une autre succession dans laquelle une pareille connexion n'a point lieu, sont présentes de la même manière à l'Être suprême. Il les voit d'un coup d'œil tout entières; et pour les produire l'une ou l'autre, Dieu n'agit pas différemment. Celle qu'il veut sera.

259. Dans l'un et l'autre cas la volonté de Dieu s'étend à tout, et il détermine jusqu'aux moindres circonstances qui doivent avoir lieu dans chaque point de la succession.

260. Toutes ces conséquences découlent immédiatement de l'immutabilité de Dieu, laquelle ne saurait être séparée de l'existence qu'il a par lui-même (99).

261. Nous ne devons pas juger des ouvrages de Dieu comme des machines faites par les hommes.

262. Un ouvrier qui aurait construit une machine pour un certain usage, et qui emploierait continuellement ses mains pour faire tourner chaque roue en particulier, le céderait infiniment, en fait d'habileté, à un autre qui, par un poids ou un ressort, mettrait toute la machine en mouvement.

263. Mais un pareil raisonnement ne saurait avoir lieu par rapport à Dieu.

A l'égard de la constitution de l'univers, et autant que nous pouvons juger de la sagesse divine, il n'importe guère que le maître du monde agisse immédiatement ou par le moyen des causes secondes; dans les deux cas, les mêmes lois et le même ordre peuvent également avoir lieu.

264. Si Dieu a donné aux créatures la force d'agir, c'est-à-dire, s'il a voulu agir par le moyen des causes secondes, il ne faut pour cela, de sa part, qu'un seul acte

de sa volonté ; mais cet acte s'étend en particulier à chacune des actions des causes secondes : de manière qu'il faut attribuer à cette volonté l'efficace de ces causes dans chaque action particulière. Ainsi, par rapport à nous, il n'y a aucune différence ; et le même raisonnement doit avoir lieu, tant à l'égard des choses créées qu'à l'égard de la sagesse divine en les créant ; soit que la volonté de Dieu dans chaque chose qui arrive ait pour objet l'efficace des causes secondes, ou produise directement les effets mêmes.

265. L'observation générale que nous venons de faire ne s'applique pas seulement aux lois physiques, mais aussi à celles par le moyen desquelles l'action des corps est transmise à l'âme, comme aussi à celles par lesquelles l'âme communique certains mouvements au corps.

266. D'où nous concluons que c'est sans fondement qu'on objecte aux défenseurs des *causes occasionnelles*, que leur système est injurieux à la sagesse divine.

267. Comme dans ce système tout l'univers est gouverné par des lois fixes, ce qu'on dit que l'union de l'âme et du corps exigerait une suite continuelle de miracles tombe aussi de soi-même.

268. Ces différentes considérations me persuadent qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir recours à l'*harmonie préétablie*. J'admire le génie de l'inventeur de ce système ; mais son raisonnement ne me paraît pas tout à fait concluant, lorsque de la comparaison rapportée ci-dessus (262), il conclut que le système des *causes occasionnelles* est indigne de la sagesse de Dieu. Et ce fondement étant détruit, l'harmonie préétablie ne me paraît plus qu'une simple hypothèse.

269. Les deux autres systèmes satisfont également

bien à la question proposée; et tant que l'impossibilité du premier ne sera pas clairement démontrée, il n'y aura guère moyen de savoir pour lequel des deux il faut se déterminer.

270. Nous avons indiqué une difficulté qui les presse également l'un et l'autre : c'est que les mouvements qui dépendent des déterminations libres des hommes troubleraient les lois en vertu desquelles tous les mouvements des corps s'entre-répondent.

271. On dit, par exemple, que le centre de gravité de tous les corps, pris ensemble dans notre système planétaire, n'est point changé par aucune des actions mutuelles des corps; mais que ce centre éprouverait du changement, si quelque mouvement nouveau, qui n'aurait pas eu lieu par les seules lois physiques, pouvait être produit par la volonté d'une intelligence.

272. J'admets l'objection; mais je demande d'où il paraît que Dieu ait voulu que ce centre reste toujours en repos? On répond que si cela arrivait, le monde en serait moins parfait : je demande de nouveau comment on le fait voir.

273. Nous avouons que les corps mus par les seules lois physiques ne sauraient troubler ces mêmes lois : si cela arrivait, ces lois ne répondraient pas au but auquel il paraît évidemment qu'elles sont destinées. Mais les changements dont il s'agit ici ne sont pas de ce genre, et leurs effets peuvent à peine être sensibles.

CHAPITRE XIX.

De l'origine des idées.

274. Il ne nous reste qu'une seule question à examiner au sujet de l'âme : savoir, d'où lui viennent ses idées.

275. Il est évident que la faculté de penser a été accordée à l'âme par le Créateur. Ainsi, c'est à Dieu qu'il faut aussi remonter pour trouver la première origine de nos idées.

276. Mais on demande comment l'âme acquiert ses idées, c'est-à-dire, par quel moyen le Créateur les lui imprime?

277. Nous rapportons les idées à trois classes.

1. Nous avons les idées des choses que l'âme aperçoit en elle-même.

2. Nous acquérons des idées en comparant ensemble d'autres idées, c'est-à-dire, en jugeant et en raisonnant.

3. Enfin, nous acquérons un grand nombre d'idées par les sens, dont un grand nombre nous représentent des choses qui sont hors de nous.

278. Plusieurs ne veulent ranger l'idée de Dieu dans aucune de ces trois classes; mais c'est de quoi nous parlerons dans la suite (284-286).

279. Il n'y a aucune difficulté touchant les idées de ce que notre âme aperçoit en elle-même.

Un être intelligent ne saurait être créé sans ce qui en est inséparable de sa nature (8). Par cela même qu'il a de l'intelligence, il aperçoit immédiatement sa manière d'exister (106), et, par conséquent, cet état même est la

cause de son idée. Ainsi, par exemple, il ne faut pas chercher d'autre cause des perceptions de plaisir et de douleur, que la simple modification de l'âme; modification dont la perception immédiate est inséparable de l'intelligence même.

280. Par rapport aux idées que nous acquérons en comparant d'autres idées ensemble, comme dans nos jugements et dans nos raisonnements, il est assez clair qu'elles n'ont point d'autre cause que les idées mêmes que nous comparons. Car l'âme, pendant qu'elle les considère, en voit la relation par cela même, et elle se forme une idée de cette relation.

281. Toute la difficulté roule sur les idées que nous acquérons par le moyen des sens, au sujet desquelles il est nécessaire de remarquer que les choses mêmes n'impriment pas des idées dans notre âme; elles ne font que produire dans les nerfs un mouvement qui n'a rien de commun ni avec la chose même, ni avec l'idée excitée dans l'âme. Nous ne saurions pas même concevoir la moindre relation entre le mouvement d'un nerf et la production d'une idée : ainsi ce n'est rien expliquer, que de dire que le mouvement du nerf est la cause de l'idée.

282. On ne conçoit pas mieux que l'âme forme elle-même ses idées, et se représente des choses dont, par le seul moyen de ces idées, elle acquiert la connaissance. Il n'y aurait point de relation entre la cause et l'effet.

283. Nous croyons qu'il serait fort inutile d'expliquer et de combattre le sentiment, depuis longtemps rejeté, qui suppose des espèces qui partent des corps et s'impriment dans l'âme.

284. Plusieurs philosophes croient que nos idées sont innées, c'est-à-dire qu'elles ont été imprimées dans notre

âme, lorsqu'elle a été créée. Ils soutiennent qu'il ne peut y avoir aucun doute au sujet de l'idée de Dieu, que Dieu seul peut avoir communiquée immédiatement.

285. Ils ajoutent que les idées innées ne se manifestent qu'à la faveur de certaines circonstances.

286. Mais, comme toutes ces assertions ne sont pas appuyées sur de solides raisons, elles sont facilement renversées par ceux qui les combattent. Ces derniers prouvent assez bien aussi que l'idée imparfaite que nous avons de l'Être souverainement parfait a pu se former par l'union de plusieurs idées particulières.

287. Mais, après avoir fait voir la faiblesse des arguments de leurs antagonistes, ils vont ensuite jusqu'à nier qu'il y ait des idées innées ; ce qui pourtant ne suit point de leurs raisons : un sentiment peut être vrai, quoique défendu par des arguments peu concluants.

288. Ainsi, nous croyons devoir laisser dans le catalogue des choses incertaines la question s'il y a des idées innées, ou non ; et l'obscurité qui enveloppe l'origine de nos idées ne nous paraît nullement dissipée par ce moyen.

Nous avons examiné, dans les chapitres XVII et XVIII, les sentiments de deux grands hommes, M. *Leibnitz* et le P. *Malebrunche*, sur l'union de l'âme et du corps. Voyons à présent ce qu'ils ont dit touchant l'origine de nos idées.

289. L'opinion de M. *Leibnitz* a quelque affinité avec le système des idées innées, et consiste en ceci :

290. L'âme humaine est simple, et exempte de toute composition ; de là il conclut qu'aucune chose créée ne peut agir sur l'intérieur de l'âme, et que tous les changements qu'elle éprouve dépendent d'un principe interne.

291. Dieu a formé chaque âme de manière qu'il y ait

en elle différentes perceptions, dont quelques-unes sont distinctes, plusieurs confuses, et un grand nombre si obscures qu'à peine l'âme les aperçoit.

292. Toutes ces idées ensemble représentent l'univers entier, c'est-à-dire, tout ce qui a été, qui est, et qui sera. Suivant la différente relation que chaque âme particulière a avec l'univers, quelques-unes de ces idées sont distinctes, et représentent distinctement une certaine partie de l'univers.

293. Voici sur quel fondement est appuyée cette opinion. Comme la partie de l'univers qui est distinctement représentée a une relation nécessaire avec tout ce qui existe, avec ce qui a été et ce qui sera, toutes les choses étant liées de manière que les unes soient les suites des autres, de même la représentation de cette partie de l'univers a une relation si nécessaire avec la représentation du tout, qu'elle ne saurait en être séparée.

294. Il s'ensuit de là que toutes les perceptions qui sont distinctes dans l'âme étant liées avec les idées de toutes les autres choses, ces dernières idées se trouvent nécessairement dans l'âme, quoique fort obscurément.

295. C'est dans ce sens que M. *Leibnitz* a dit que notre âme est le miroir de l'univers.

296. Ces principes posés, voici comment on raisonne. Comme les choses qui arrivent dans l'univers se succèdent suivant certaines lois, de même dans l'âme les idées deviennent successivement distinctes suivant d'autres lois, qui, quoiqu'elles aient du rapport avec les premières, ne laissent pas de s'accorder avec la nature de l'intelligence. Il faut ajouter ici les articles 236, 237, 238.

297. Toutes les âmes humaines ont les mêmes idées, à prendre ensemble toutes les idées de chaque homme.

Mais celles qui sont distinctes ne sont pas les mêmes dans tous, parce que cela dépend de la relation qu'a chaque âme avec tout l'univers. Cette relation est différente dans chacune d'elles, suivant la place qu'il a plu à Dieu de lui assigner.

298. Je viens d'expliquer, aussi clairement qu'il m'a été possible, la partie du système des *monades* de M. *Leibnitz*, qui regarde l'origine des idées : il me reste une seule remarque à ajouter.

299. Le fondement de tout ce système est qu'il y a une connexion nécessaire entre toutes les parties de l'univers; mais, pour que la conséquence qu'on tire de cette proposition soit juste, il faudrait que la connexion fût telle, qu'en considérant les choses en elles-mêmes, on ne pût point en poser quelques-unes sans que toutes les autres en fussent une suite nécessaire, que l'idée d'un autre univers, dans lequel il y aurait quelque chose de ce qui appartient à notre univers actuel, fût contradictoire.

300. Si une telle connexion avait lieu, ce qu'on suppose touchant les idées obscures serait vrai dans un certain sens : savoir, celui dans lequel on peut dire qu'un homme, qui a l'idée distincte d'un triangle, a par cela même des idées obscures de toutes les propriétés de cette figure, à cause de la liaison nécessaire qui se trouve entre ces dernières idées et la première.

301. Mais on n'aperçoit pas une pareille liaison entre les idées qui se succèdent dans l'âme. Car lorsque tout d'un coup je passe d'un lieu obscur dans un endroit éclairé, et que par là j'acquiers tout à coup les idées de plusieurs objets que je n'avais jamais vus auparavant, il ne semble pas que la perception de l'obscurité doive me conduire à ces nouvelles idées.

302. Si pourtant quelqu'un se déclare le défenseur d'une telle connexion, nous le prions d'alléguer des arguments qui soient indépendants de toute hypothèse. Mais, quand même cette connexion serait prouvée, le système en question ne sera pas exempt pour cela de plusieurs autres difficultés. Reste à examiner le sentiment du P. *Malebranche*.

303. Ce fameux philosophe suppose qu'il ne saurait y avoir aucune autre cause d'une idée, que cette idée même dans un autre être intelligent; et il conclut que nous acquérons nos idées dans le temps que notre âme les aperçoit en Dieu.

304. Pour démontrer son sentiment, il fait l'énumération de tous les moyens par lesquels, selon lui, on peut expliquer l'origine des idées; et il conclut, après avoir réfuté toutes les autres explications, que la sienne seule est véritable.

305. Mais son raisonnement me paraît avoir deux défauts : 1° Qui est-ce qui, dans une matière si obscure, peut affirmer avoir fait l'énumération de tous les moyens d'expliquer la manière dont notre âme acquiert les idées? L'auteur n'a pu savoir le sentiment de M. *Leibnitz;* et, quoique ce sentiment ait quelque rapport avec les idées innées, il ne laisse pas d'être totalement différent du sentiment des Cartésiens, concernant ces idées; et les remarques que le P. *Malebranche* fait sur les idées innées ne regardent point M. *Leibnitz*. On pourrait peut-être encore inventer d'autres solutions de la même question.

306. Le second défaut du raisonnement que nous examinons, est que la fausseté de tous les autres sentiments n'est pas bien démontrée; au moins, à ce qui nous paraît.

307. Ainsi, tout bien pesé, il nous semble qu'il n'y a encore rien de bien clairement démontré touchant l'origine des idées.

308. Il faut remarquer, outre cela, que la considération de la mémoire augmente encore la difficulté qu'il y a d'expliquer tout ce qui a rapport aux idées.

309. Plusieurs idées, qui ne nous sont pas présentes, peuvent être rappelées à notre souvenir. Ces idées ont une autre relation avec notre âme que celles qu'elle n'a jamais aperçues, ou qu'elle ne saurait se rappeler. Mais qu'est-ce qu'une idée dans l'âme, que cette âme n'aperçoit pas? Il s'en trouve néanmoins de ce genre.

310. La difficulté se lève en rapportant entièrement la mémoire à la constitution du cerveau : mais cette solution jette dans une difficulté beaucoup plus grande, comme nous l'avons vu (192).

LIVRE SECOND.

CONTENANT LA LOGIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DES IDÉES ET DES JUGEMENTS.

CHAPITRE PREMIER.

De la division des idées.

311. Nous avons dit que la perception était ce qui est immédiatement présent à notre âme : on la divise en *sensations* et en *idées*.

312. La sensation est une perception que nous acquérons par le moyen des sens, et qui ne nous représente rien qui soit hors de notre âme.

313. Toute autre perception s'appelle idée. Mais ce dernier mot se prend aussi dans un sens plus étendu, et exprime toute perception en général : c'est le sens qui y a été attaché dans le livre premier, et que j'y attacherai dans la suite de cet ouvrage.

314. Tous nos jugements et tous nos raisonnements ne concernent que les idées, et c'est sur les idées seules que

roule la science qui fera la matière de ce second livre. Ainsi, il sera nécessaire de traiter d'abord des idées en général, et d'en indiquer les différentes divisions.

315. Quand on ne fait attention qu'aux idées mêmes, on trouve qu'elles sont simples ou composées.

316. Mais les idées nous représentent les choses, et ce n'est que par leur moyen que les choses peuvent nous être connues. Si nous envisageons les idées sous ce point de vue, elles sont claires ou obscures, distinctes ou confuses, abstraites ou concrètes, singulières, particulières ou universelles, absolues ou relatives; enfin, les objets des idées sont dans l'âme ou hors de l'âme.

317. Nous allons parcourir ces divisions, et n'indiquerons que ce qui a quelque rapport au but que nous nous proposons, et dont nous aurons soin de marquer l'usage dans la suite.

CHAPITRE II.

Des idées simples et composées.

318. Nous appelons *simple* une idée dans laquelle nous n'en saurions découvrir un plus grand nombre;

319. Et *composée*, celle qui consiste en plusieurs idées simples.

320. Toutes les sensations, comme celles des couleurs, des odeurs, des sons, etc., les idées du plaisir, de la douleur, etc., sont des idées simples.

321. A la vérité, il y a de la composition dans ce qui est nécessaire pour que nous acquérions de pareilles idées, et ces idées mêmes peuvent être variées à l'infini; mais

nous disons que chacune de ces idées, considérée en elle-même, est une idée simple.

322. Nous mettons aussi au nombre des idées simples celles de l'étendue, du mouvement, de la détermination de notre volonté, et plusieurs autres semblables.

323. Nous avons dit que les idées composées consistent en plusieurs idées simples; de ce genre sont les idées d'un arbre, d'une maison, etc.

324. Par le moyen d'un examen attentif, nous découvrons quelquefois qu'il y a dans certaines choses une composition qui nous avait échappé; et par là il peut arriver que l'objet de l'idée soit composé, quoiqu'il nous ait paru simple. Mais cela ne regarde point les idées mêmes que nous considérons à présent, sans relation aux choses qu'elles représentent.

325. Je crois qu'une ligne est droite, et l'idée de la direction de cette ligne est simple; mais ayant découvert une inflexion dans la ligne, l'idée de sa direction devient composée. Cependant je n'ai point pris une idée composée pour une idée simple; l'idée est changée, et la dernière est différente de la première.

326. Notre âme acquiert des idées simples par le moyen des sens, ou en faisant attention à son propre état. Jamais elle n'en acquiert autrement; et il lui est impossible d'en inventer de nouvelles, ou de les former, en comparant quelques autres idées ensemble.

327. C'est pour cette raison qu'une idée simple ne saurait être communiquée par des mots à celui qui n'a pas encore eu cette idée.

328. Nous exprimons les idées par des mots; mais comme le sens des mots est arbitraire, ils ne sauraient rien signifier par eux-mêmes. Ainsi, lorsqu'en parlant à

quelqu'un, je veux lui communiquer une idée, il est nécessaire que la signification des mots lui soit connue; c'est-à-dire qu'il est nécessaire qu'il ait les idées qu'on exprime par ces mots, et qu'il sache, outre cela, par quel mot chaque idée est exprimée.

329. Quand nous expliquons une chose par des mots, nous appelons cela la *définir;* et cette explication se nomme *définition*, et consiste dans l'énumération des idées simples qui sont contenues dans une idée composée.

330. Comme les mots n'ont aucune signification par eux-mêmes, il est libre à chacun d'exprimer une idée par le mot qu'il veut, pourvu qu'il déclare auparavant quel sens il attache au mot qu'il emploie.

C'est ce qu'on appelle *définition de nom*. Le reste de ce qui regarde les définitions sera traité ailleurs.

331. Les idées composées ne doivent point être confondues avec les idées liées ensemble dans notre esprit.

332. Nous donnons ce nom à celles qui, considérées en elles-mêmes, sont distinctes, mais qui sont tellement présentes ensemble à l'âme, que l'une ne saurait être excitée sans que l'autre s'offre en même temps.

333. Cette liaison des idées est différente dans chaque homme, et dépend des circonstances où chacun s'est trouvé, lorsqu'il a acquis certaines idées.

334. Si, toutes les fois que j'ai vu un corps, j'ai toujours eu la perception d'une certaine odeur, soit que cette odeur émanât du corps même ou vînt d'ailleurs, toutes les fois que dans la suite la même odeur frappera mon odorat, j'aurai l'idée du corps dont il s'agit, quoique je ne le voie pas. Ces idées sont liées ensemble; mais elles n'appartiennent pas à la même idée. Et c'est pour cette raison, que la liaison dont il s'agit, ne doit point être rapportée à

l'union des différentes idées, qui entrent dans une idée composée. Celui qui voudra s'en donner la peine pourra aisément découvrir un grand nombre de ces idées, dont l'une est excitée à l'occasion de l'autre.

CHAPITRE III.

Des idées claires et obscures, distinctes et confuses.

335. Une idée *claire* est celle que nous apercevons tout entière; et de ce genre sont toutes les idées simples. Quelque idée simple que nous ayons, nous l'avons entière, une pareille idée n'étant pas susceptible de partage.

336. Une idée composée est claire, lorsque nous avons toutes les idées simples qui forment l'idée composée. C'est ainsi, par exemple, que l'idée d'un triangle équilatéral est claire.

337. Une idée composée est *obscure*, s'il nous manque quelqu'une des idées simples dont est formée l'idée composée.

338. Toutes les idées des substances sont obscures; nous n'en connaissons que quelques attributs (18): et, pour peu qu'on y fasse attention, on pourra se convaincre qu'aucun homme ne saurait parvenir à la connaissance de tous les attributs de quelque substance particulière.

339. Nous prenons quelquefois une idée impossible pour obscure; mais cela vient de notre ignorance.

340. Si je propose à quelqu'un de se former l'idée d'une figure rectiligne dont tous les angles pris ensemble vaillent neuf cents degrés, et qu'il ignore que l'heptagone seul

a cette propriété, il ne pourra se former qu'une idée obscure en concevant quelques angles formés par quelques côtés; mais il lui sera impossible de se représenter une figure fermée de toutes parts.

341. Si, au lieu de neuf cents degrés, j'en avais proposé huit cents, il se serait formé une pareille idée, et l'aurait considérée comme obscure, quoiqu'elle soit totalement impossible.

342. Une idée *distincte* est celle que nous pouvons distinguer de toute autre.

343. L'idée du corps est distincte; c'est quelque chose d'étendu et d'impénétrable : dès que ces propriétés se rencontrent dans un sujet, il est ce que nous appelons corps, et cette idée se distingue facilement de toute autre.

344. Une idée *confuse* est celle qu'on ne saurait distinguer de toutes les autres; l'idée d'un objet vu de loin est ordinairement confuse.

345. Il paraît manifestement qu'une idée distincte n'est pas claire pour cela. C'est ainsi que l'idée du corps, quoique distincte, doit être cependant rangée dans la classe des idées obscures (343, 338); mais toute idée claire est toujours distincte.

346. De même toute idée confuse est obscure; mais toute idée obscure ne doit pas être mise au nombre des idées confuses.

347. Toute idée, considérée en soi, est claire et distincte; l'obscurité et la confusion regardent l'objet qui nous est représenté par l'idée, et naissent de notre ignorance à l'égard de certaines choses qui appartiennent à cet objet.

CHAPITRE IV.

Des idées abstraites, où l'on traite des idées universelles, particulières et singulières.

348. Nous avons dit (3) que les idées se forment par abstraction, lorsque nous retranchons quelques idées simples de l'idée composée d'une chose; c'est-à-dire, lorsque nous ne faisons pas attention à toutes ces idées simples, et c'est ce qui se fait en plusieurs manières.

349. 1. Nous pouvons considérer comme *abstraction* tout examen qui se fait par parties; alors nous concevons ces parties comme séparées, quoiqu'elles ne soient pas telles dans le sujet.

350. 2. L'abstraction a lieu quand nous concevons un mode, sans faire attention à la substance à laquelle il appartient. Par exemple, je considère un certain mouvement déterminé, sans faire attention au corps qui est mû.

351. 3. Ces modes, considérés ainsi d'une manière abstraite, donnent lieu à une semblable abstraction.

Par exemple, j'envisage la direction du mouvement, sans faire attention à la vitesse.

352. 4. Enfin, si je compare plusieurs choses ensemble, et que j'écarte l'idée de chacune en particulier, en ne m'appliquant qu'à considérer ce qui est commun à toutes, j'acquiers une idée abstraite, qu'on nomme *universelle*. Telle est l'idée de l'humanité, de la mobilité, du mouvement en général, etc.

353. Dans le seul premier cas, savoir, celui où nous considérons une partie d'un objet, l'idée abstraite peut nous représenter quelque chose hors de l'âme. Il n'en est pas de même dans les autres.

4.

354. L'attribut ne saurait être séparé de sa substance. Une idée universelle n'a point de prototype hors de l'âme, c'est-à-dire, d'objet représenté par cette idée. Il n'y a point d'homme en général, si ce n'est en idée; et l'humanité n'existe nulle part, si ce n'est en chaque homme en particulier.

355. Nous avons vu que l'idée de l'être en général s'acquiert par abstraction (4); mais rien n'est plus contraire à la raison que de conclure de là qu'il y a un tel être, et que tous les êtres particuliers appartiennent tellement à cet être en général, qu'ils ne sauraient avoir d'existence qu'en lui.

356. Qui peut, à moins que ce ne soit idéalement, séparer d'un être particulier l'existence? Ce n'est cependant que par le moyen de cette séparation que s'acquiert l'idée de l'être en général.

357. Une idée universelle est quelquefois appelée *particulière*, relativement à une autre idée plus universelle.

358. Cette dernière idée, qui en ce cas conserve le nom d'universelle, comprend toutes les idées que nous considérons. Comme, par exemple, si je considère les figures planes, l'idée qui les représente toutes en général est appelée universelle; et respectivement à cette idée, les idées des figures rectilignes, curvilignes et mixtilignes, sont des idées particulières.

359. Si, sans faire attention aux autres, je considère les seules figures rectilignes, leur idée sera universelle, et pourra être subdivisée en d'autres idées particulières.

360. Dans la formation des idées dont on vient de parler, on doit faire attention aux individus. Les idées des individus s'appellent *singulières*.

361. Toutes ces distinctions ont leur utilité dans l'exa-

men des choses, surtout lorsque les choses sont bien connues : dans celles qui le sont moins, la division de l'idée universelle en idées particulières est très-imparfaite.

362. C'est principalement pour cette raison qu'on ne saurait presque tirer aucun fruit de ce que plusieurs auteurs ont dit touchant *les cinq universaux* des scolastiques, au sujet desquels on a agité tant de questions inutiles. Cependant, comme les noms de ces universaux se rencontrent souvent dans les livres de philosophie, je dirai en peu de mots ce que c'est.

363. 1. On appelle *genre* une idée universelle qui en contient plusieurs particulières.

364. 2. Chacune de ces idées particulières s'appelle *espèce*. Mais l'espèce, relativement au genre supérieur, est genre à son tour, par rapport à l'espèce inférieure; comme il a été dit au sujet des idées particulières (357), qui deviennent universelles, quand on les compare à de plus particulières.

365. 3. On rapporte différentes espèces à un genre commun, en considérant ce qu'elles ont de commun. Mais dans chaque espèce il y a quelque chose de particulier, sans quoi l'espèce ne saurait être conçue. C'est ce qui distingue les espèces entre elles, et qu'on nomme *différence spécifique*, qui forme le troisième des universaux.

366. Il arrive souvent qu'il y a plusieurs choses qui distinguent aussi une espèce; mais alors la différence spécifique est formée par celui de ces attributs qu'on regarde comme le principal.

367. 4. Le *propre* est un attribut pareil en quelque sorte à celui qui constitue la différence spécifique, mais qui ne convient point essentiellement à l'espèce, de manière qu'on peut la concevoir sans cet attribut; ce qui ce-

pendant ne saurait se faire sans que l'espèce souffre quelque changement.

368. On envisage le propre de quatre manières différentes.

369. Le *proprium primo modo* convient à la seule espèce, mais non pas à cette espèce entière. C'est-à-dire que l'attribut dont il s'agit ne peut être affirmé que des seuls individus de l'espèce en question, mais non pas de tous.

370. Le *proprium secundo modo* convient à toute l'espèce, mais non pas à cette espèce seule.

371. Le *proprium tertio modo* convient à toute l'espèce, à l'espèce seule, mais non pas toujours.

372. Enfin, le *proprium quarto modo* convient à toute l'espèce, à la seule espèce, et toujours.

373. L'homme est l'espèce, quand l'animal est le genre. Le *proprium primo modo* de l'homme est de s'appliquer à l'étude. Le *proprium secundo modo* est d'avoir deux pieds. Le *proprium tertio modo* est d'exprimer ses pensées par des paroles : et d'avoir cette faculté, c'est le *proprium quarto modo*.

374. 5. La dernière des cinq idées universelles est l'idée de l'*accident*. On appelle *accident* ce qui peut se trouver dans l'espèce, ou ne s'y trouver pas, sans que l'espèce en souffre. Être à Leyde est une chose accidentelle par rapport à l'homme.

375. Nous avons dit que ces distinctions ne sont pas de grand usage, si les choses ne nous sont pas assez connues. Un homme peut devenir un monstre par des changements que subira son corps; et il passera ainsi d'un genre en un autre, ou d'une espèce en une autre espèce. Mais si le changement se fait successivement, qui pourra

déterminer le point de changement où l'homme a été détruit et est devenu un monstre?

De plus, la détermination du propre n'est pas assez distincte. Le quatrième peut être confondu avec la différence spécifique; et le premier et le troisième appartiennent aux accidents.

CHAPITRE V.

Des idées absolues et relatives.

376. Nous appelons *relatives* les idées qui offrent à notre esprit la comparaison de deux idées (23), et nous donnons aux autres le nom d'*absolues*.

377. Les idées relatives ne nous représentent rien hors de l'âme; c'est pourquoi il faut se garder de tomber dans la même erreur qui a quelquefois lieu à l'égard des idées abstraites; je veux dire, de croire qu'une pareille idée ait pour prototype quelque chose d'existant, ou même de possible.

378. Les idées qu'on compare s'appellent les termes de la relation. Père et fils sont les termes; paternité exprime leur relation.

379. Il y a des relations sans nombre, puisqu'on les forme de la comparaison de toutes sortes d'idées, tant des substances et des modes, que de celles des relations mêmes.

380. L'union de l'âme avec le corps est une relation entre deux substances.

Par la considération de différentes figures, nous acquérons l'idée de la relation qu'il y a entre différents modes.

L'idée d'une boule d'or fournit une relation entre une substance et un mode.

Mais les relations mêmes, comparées ensemble, en forment de nouvelles. Si je vois que le double est contenu trois fois dans le sextuple, j'aperçois une relation entre deux autres relations.

381. Tout ce qu'on peut déterminer touchant les grandeurs appartient aux relations. Nous appelons grandeur tout ce qui peut être augmenté et diminué.

382. Rien ne saurait être dit grand que relativement à quelque chose de plus petit; et cette idée n'offre rien à l'esprit de déterminé.

Une souris est un grand animal en comparaison d'une fourmi, et petit en comparaison d'un éléphant.

De même, les termes de pesant fardeau, de longue vie, d'esprit stupide, de mouvement rapide, expriment des relations.

383. Cependant il faut observer, au sujet des grandeurs, que chacune d'elles considérée en soi est déterminée, et que cette détermination n'est point une relation. Si je considère une seule quantité, en mettant à part toutes les autres, cette quantité est déterminée; et comme on ne la compare point avec une autre, il n'y a point d'idée de relation. Mais en ce cas une telle quantité n'est ni grande ni petite, et aucun homme au monde n'a une idée distincte de sa dimension.

384. C'est ce qui paraît par les jugements que forment les hommes, touchant les relations qu'ont entre elles des grandeurs qu'ils ne sauraient comparer ensemble, par

le moyen d'une mesure commune. On aurait de là peine à croire combien leurs jugements diffèrent sur la grandeur des objets éloignés, lorsqu'ils les voient par le même télescope; ou sur la grandeur de la lune, quand ils la regardent sans un tel secours.

385. Quand la relation peut être déterminée, tous les hommes ont les mêmes idées de la même relation: et c'est pour cette raison que les hommes ne font pas attention à la diversité des idées qu'ils ont des grandeurs des mêmes objets; car ce n'est jamais sur les grandeurs mêmes, mais sur leurs relations, que roulent nos jugements.

CHAPITRE VI.

Des idées de ce qui se passe dans notre âme.

Je passe à présent à une division des idées qui a une relation particulière avec nous-mêmes.

386. Toute idée peut être rapportée à l'âme, ou aux choses qui sont hors de l'âme; et comme cette division embrasse les idées de toutes les choses, on peut y rapporter tout ce dont nous avons parlé jusqu'ici, tant ce que nous avons dit des choses en général dans le premier livre, que ce que nous avons indiqué des idées dans celui-ci. Cependant il est nécessaire de faire ici quelques remarques sur les idées qui nous représentent quelque action ou quelque affection de l'âme.

387. La détermination de la volonté; l'attention; la mémoire; laquelle, prise dans un sens plus étendu, contient aussi l'imagination; les passions de l'âme, comme la colère, l'amour, la haine, etc., appartiennent à l'action de

l'âme. Dans toutes ces choses nous concevons l'âme comme active.

388. Dans les autres affections de l'âme, nous nous la représentons sans aucune action. De ce genre sont la joie, la douleur, la faim, la soif, et plusieurs autres affections semblables.

389. Il faut ranger dans la même classe toutes les sensations des odeurs, des sons et du goût, aussi bien que celles que nous acquérons par l'attouchement et par la vue, savoir : les sensations du chaud, du froid, de ce qui à l'attouchement nous paraît rude ou doux, de la lumière et des couleurs.

390. Nous avons eu ci-devant occasion de parler de la détermination de la volonté (108 et suiv.).

391. Nous appelons *attention* cet acte de notre âme, par le moyen duquel une idée lui reste présente pendant un certain temps. Nous en parlerons plus au long dans la suite, à cause de l'utilité particulière dont elle est dans la recherche de la vérité.

392. Nous avons déjà dit quelque chose de la mémoire (104, 191, 192), et il faudra y revenir dans la suite. Pour le présent, il suffira d'observer que la faculté de rappeler une idée s'appelle *imagination*, lorsque cette idée a été excitée par quelque cause externe et corporelle. Nous en parlerons aussi plus amplement dans la suite.

393. Il a été aussi parlé des passions de l'âme (211, 212), et il y aura pareillement quelques remarques à ajouter à ce qui en a été dit.

394. A l'égard de la joie et de la douleur, de la faim et de la soif, il ne saurait y avoir de difficulté, puisqu'il s'agit d'un état de l'âme qu'elle aperçoit immédiatement.

395. Mais quand il s'agit des idées que nous acquérons

par les sens, nous attribuons souvent aux choses qui sont hors de nous ce qui appartient uniquement à l'âme. C'est ainsi que le son, l'odeur et la couleur appartiennent à l'âme, et non point aux objets.

396. Quand j'ai la perception du son, il n'y a autre chose dans le corps sonore qu'un tremblement des parties qui le composent.

Le même corps qui me paraît rouge deviendra jaune, vert ou bleu, par le seul changement de l'épaisseur des particules qui couvrent ou forment la superficie de ce corps.

397. Il faut avoir soin de distinguer la sensation même d'avec les idées que nous en déduisons. J'applique la main à une superficie qui me paraît rude; je conclus de cette sensation qu'il y a de petites inégalités dans la superficie. Mais cette idée est entièrement différente de la sensation qui affecte mon âme.

Je vois de la couleur, je conclus qu'il y a une superficie, à laquelle je rapporte cette couleur; et je prends cette superficie pour la superficie d'un corps : mais tout ceci est bien différent de la couleur, que j'aperçois immédiatement.

398. On demande, par rapport aux sensations, si elles sont les mêmes dans tous les hommes? Mais qui peut résoudre cette question?

399. Deux hommes voient un même corps coloré, et entendent donner le nom de rouge à la couleur de ce corps. Toutes les fois que la même sensation frappera leur âme, chacun d'eux dira que la couleur qu'il voit est rouge; mais il est impossible de décider si c'est la même sensation qu'ils expriment par le même mot, c'est-à-dire, si l'âme de chacun d'eux est frappée de la même manière,

lorsqu'ils disent l'un et l'autre qu'ils voient du rouge. La même remarque doit être appliquée aux autres sensations.

CHAPITRE VII.

Considérations générales sur les jugements.

400. La comparaison de deux idées, et la perception de la relation qu'il y a entre elles, s'appelle *jugement*. Nous avons déjà fait plusieurs remarques sur les relations : nous allons à présent nous étendre sur ce qui regarde la perception de ces relations.

401. Il n'y a autre chose dans un jugement qu'une perception; et ceux qui croient que la détermination de la volonté y est aussi requise, ne font certainement attention ni à la nature des perceptions, ni à celle des jugements.

402. La détermination de la volonté peut avoir rapport aux choses qui précèdent le jugement. Car, pour qu'un jugement ait lieu, deux idées doivent être présentes à notre âme; et la volonté peut agir de différentes manières à l'égard de ces idées : par exemple, nous pouvons nous déterminer à les rappeler, à y faire attention; mais alors il ne s'agit pas encore du jugement, qui est distinct de ces idées, quoiqu'il ne puisse pas avoir lieu sans elles.

403. Dès que les idées sont présentes, le jugement suit; car celui qui aperçoit les idées voit, par cela même, la relation qu'il y a entre elles; ou bien il aperçoit qu'elles ne sauraient être comparées ensemble immédiatement. Mais cela même est une relation, et la perception de cette relation est un jugement. Celui qui voudrait séparer le juge-

ment de la perception de deux idées, se trouverait obligé de soutenir que l'âme n'a pas la perception des idées qu'elle aperçoit.

404. Un jugement exprimé par des mots s'appelle *proposition ;* terme par lequel nous désignons en général toute relation entre deux idées, quand cette relation est exprimée par des mots, soit qu'on puisse l'apercevoir immédiatement, ou non.

405. Dans toute relation entre deux idées, l'une est toujours rapportée à l'autre, c'est-à-dire, qu'elle en est affirmée ou niée.

406. L'idée qui est affirmée ou niée se nomme l'*attribut* de la proposition. L'autre idée en est le *sujet.*

407. Le sujet et l'attribut d'une proposition s'appellent les *termes* de cette proposition.

408. Ces deux termes sont joints ensemble par une particule copulative, qui exprime l'affirmation ou la négation.

409. Mais, quoique toute proposition soit nécessairement composée de ces deux termes et d'une particule copulative, il arrive cependant quelquefois que l'expression en est plus abrégée. *Pierre court,* veut dire *Pierre est courant ; Je lis,* signifie *je suis lisant.*

410. Les termes d'une proposition sont *simples* ou *complexes.*

411. On les appelle *simples,* si on les exprime par un seul mot, comme le *soleil;* et *complexes,* si on emploie plusieurs mots pour les exprimer, comme *le plus grand corps de notre système planétaire.*

CHAPITRE IX.

Des propositions simples, où l'on traite des propositions complexes et incidentes.

425. Les propositions sont ou *simples* ou *composées.*

426. Une *proposition simple* est celle dont le sujet est unique, et dont on n'affirme ou on ne nie qu'un unique attribut : *Pierre vit.*

427. Les *propositions composées* ont plusieurs sujets ou plusieurs attributs : *le soleil et la lune sont des corps sphériques ; le soleil est sphérique et lumineux.*

428. On appelle les propositions simples *complexes,* si l'un ou l'autre terme est complexe (411) : c'est-à-dire, si le sujet ou l'attribut est exprimé par des termes complexes.

429. En ce cas, on dit que la proposition est complexe *dans la matière,* parce que le sujet et l'attribut forment la matière de la proposition. Si dans cette proposition : *le soleil est lumineux,* je mets, au lieu du *soleil, le plus grand corps de notre système planétaire,* la proposition sera complexe; et elle serait telle aussi si, au lieu de *lumineux,* j'avais dit : *qu'il en sort des rayons de tous côtés.*

430. Quelquefois les propositions sont complexes seulement dans la forme; ce qui arrive quand la particule copulative est énoncée en termes complexes, ou, pour exprimer la chose plus clairement, quand l'affirmation ou la négation est limitée d'une certaine manière; comme si je dis : *il me paraît;* parce qu'alors je n'affirme ni ne nie d'une manière absolue. Mais si je dis : *je suis certain,* alors, non-seulement j'affirme ou je nie l'attribut du sujet, mais

j'affirme, outre cela, que je suis certain de la vérité même de la proposition.

431. Les propositions complexes dans la forme sont appelées *modales*, quand l'affirmation ou la négation sont limitées d'une de ces quatre manières, savoir : quand on détermine qu'elle est nécessaire, contingente, possible ou impossible.

432. Dans toutes les propositions complexes dans la forme, il y a, outre la proposition principale, une seconde proposition que l'on nomme *incidente*. Car on ne saurait limiter ou modifier l'affirmation ou la négation d'un attribut, sans l'addition de quelque autre proposition.

Quand je dis : *cela me paraît*, ou *je suis certain*, ou *cela est possible*, j'exprime par ces termes des propositions différentes de celles dont il s'agit.

433. Il est bon d'observer, à l'égard de ces sortes de propositions, que la plupart du temps on ne saurait déterminer si une proposition est incidente, par la simple énonciation de la proposition dans laquelle elle est contenue; alors il faut découvrir, par ce qu'on sait d'ailleurs, quelle est la proposition incidente, et quelle est la principale.

434. Si je dis : *Tous les astronomes demeurent d'accord que c'est la terre qui tourne*, nous aurons deux propositions; car non-seulement j'affirme le mouvement de la terre, mais j'ajoute que c'est le sentiment de tous les astronomes; et, quelle que soit la proposition principale, l'affirmation n'y est pas simple, mais complexe.

435. S'il est question du mouvement de la terre, ce qui est dit des astronomes forme une proposition incidente, dont la vérité ou la fausseté ne regarde pas la proposition même.

436. Mais s'il s'agissait du sentiment des astronomes, ce serait le mouvement de la terre qui formerait la proposition incidente, dont la vérité ou la fausseté n'aurait à son tour rien de commun avec la proposition principale.

437. La proposition incidente s'exprime souvent par le pronom relatif *qui, quelle, que;* mais alors ce pronom sert à expliquer ou à déterminer. Dans le second de ces cas, le pronom se rapporte à la proposition principale. Si je dis : *Les Anglais, qui habitent une île, sont ingénieux;* cette proposition, *qui habitent une île*, est une explication qu'on aurait pu omettre. Mais dans cette autre proposition : *Les hommes, qui aiment la vertu, sont agréables à Dieu*, ces mots, *qui aiment la vertu*, déterminent le sujet de la proposition principale. Mais c'est par l'intention de celui qui parle, laquelle doit nous être connue d'ailleurs, qu'il faut juger, la plupart du temps, si la proposition incidente est destinée à expliquer ou à déterminer la proposition principale.

CHAPITRE X.

Des propositions composées.

438. Nous avons vu ce que c'était qu'une proposition composée (427). Il y en a de deux sortes.

439. La composition est exprimée clairement, ou ne l'est pas. Dans le second cas, les propositions dont il s'agit s'appellent *exponibles*, parce qu'il est nécessaire qu'elles soient expliquées, pour que la composition paraisse.

440. Dans cette proposition : *Dion est revenu dans sa*

patrie, pour y mettre fin à la tyrannie, la composition est expressément marquée.

441. Ces sortes de propositions peuvent être rapportées à différentes classes. On les distingue en *copulatives*, *disjonctives*, *conditionnelles*, *causales*, qui comprennent aussi les *réduplicatives*; en *relatives* et en *discrétives*.

442. L'exemple du n° 440 contient une proposition causale, et ceux du n° 427 contiennent des propositions copulatives.

443. La proposition suivante, *Le fer ardent est plus chaud que l'eau bouillante*, est une de celles qu'on nomme *exponibles*, et signifie que le fer ardent et l'eau bouillante ont de la chaleur; et, outre cela, que le fer a plus de chaleur que l'eau.

444. Ces sortes de propositions ont été aussi partagées en diverses classes, et sont *exclusives*, *exceptives*, *comparatives*, *inceptives* ou *désitives*. L'exemple du nombre précédent appartient aux comparatives.

445. J'ai indiqué ces distinctions en peu de mots, afin de faire voir combien elles ont été multipliées.

Si j'entreprenais d'expliquer tout ce qui a rapport à chacune de ces classes, et de marquer les différentes manières dont on contredit aux propositions qui les composent, et si avec cela je traitais de la conversion des propositions, j'entrerais dans un détail qui ne saurait être presque d'aucun usage dans la recherche de la vérité.

CHAPITRE XI.

Du vrai et du faux.

446. Toute idée considérée en soi est *vraie*, c'est-à-dire qu'elle représente exactement ce qu'elle représente, soit que ce qu'elle offre à l'esprit existe ou non. Pareillement toute chose considérée en soi est vraie, c'est-à-dire qu'elle est ce qu'elle est.

447. C'est ce que personne ne révoquera en doute : mais quelle utilité pourrait-il y avoir à envisager la vérité sous cette face? Il faut considérer la vérité relativement à nos connaissances.

448. C'est par le moyen des idées que nous acquérons des connaissances; et on doit regarder comme vraie toute idée qui représente, comme elle est, la chose à laquelle on la rapporte. Dans ce sens les idées fausses sont celles qu'on envisage comme si elles représentaient des choses avec lesquelles elles ne conviennent pas.

449. C'est de cette vérité des idées que nous devons traiter; c'est d'elle que dépend toute la certitude de nos connaissances.

450. On peut dire quelque chose de semblable de nos jugements. Un jugement est vrai, lorsqu'il nous représente la relation qu'il y a entre les idées que nous examinons; si nous concevons qu'il y ait entre elles une relation qui ne s'y trouve pas, le jugement sera faux.

451. Pour expliquer ce qui regarde la vérité envisagée sous cette face, nous partagerons les idées en deux classes.

452. Nous rapportons à la première toutes les idées que

nous acquérons immédiatement. Telles sont les idées de ce qui se passe dans notre âme, c'est-à-dire, des actions de notre âme et de ses affections.

453. Nous rapportons à la même classe tous nos jugements; car ils ne sont autre chose que des idées de relation que nous apercevons immédiatement, lorsque les idées que nous comparons ensemble sont présentes à notre esprit.

454. Il faut distinguer dans nos jugements entre la vérité des idées que nous comparons, et la vérité du jugement même. C'est de cette dernière que nous parlons à présent.

455. Je rapporte à la seconde classe toutes les autres idées, c'est-à-dire, toutes celles que nous acquérons par le moyen de quelque cause externe, quelle qu'elle puisse être.

CHAPITRE XII.

De l'évidence.

456. Nous appelons *évidence* la perception immédiate.

457. Cette évidence est la marque caractéristique de la vérité pour les idées de tout ce que nous apercevons immédiatement. C'est-à-dire que cette évidence suffit pour nous convaincre pleinement que l'idée que nous acquérons convient avec ce que nous apercevons immédiatement.

458. Car la chose même convient toujours avec la perception immédiate que nous en avons. Quand je pense,

la pensée n'est pas distincte, dans mon âme, de la perception que j'en ai. La joie, dans mon âme, et la perception que j'en ai, sont une seule et même chose. Ainsi, cette perception doit me donner la vraie idée de cette joie.

459. Cette observation doit s'appliquer à toutes les choses que nous apercevons immédiatement; car si ces choses ne convenaient pas avec les idées mêmes, elles ne pourraient pas être aperçues immédiatement, puisque notre âme n'aperçoit que des idées.

460. Nous déduisons aussi de ce qui vient d'être dit, que tout jugement est vrai. Car nous apercevons immédiatement la relation qu'il y a entre les idées qui sont présentes à notre esprit (453); et à cause de cela, cette perception nous représente la vraie relation qu'il y a entre ces idées; car, dans le temps que j'aperçois une telle relation, son idée ne saurait être séparée de celles que je compare.

461. C'est par là qu'on peut rendre raison pourquoi l'évidence entraîne notre consentement d'une manière irrésistible.

462. Partout où l'évidence se trouve, elle se fait sentir si clairement, qu'il n'est pas possible qu'il nous reste à cet égard le moindre doute. Celui qui a une perception sent qu'il a la perception qui est présente à son âme; et comment pourrait-il révoquer en doute qu'il aperçoit ce qu'il aperçoit?

463. Tout cela est si clair, et il est si facile d'en déduire des réponses à toutes les difficultés que les sceptiques opposent à cette proposition, que *l'évidence est la marque caractéristique de la vérité*, qu'il nous paraît inutile de nous y arrêter.

464. Nous ne saurions nous tromper, dès que l'évidence nous éclaire. S'il y avait de l'erreur dans les idées que nous avons rapportées à la première classe (452), ou dans nos jugements, cette erreur ne pourrait venir que du manque d'évidence. Or l'évidence manque, quand nous affirmons que les choses dont notre âme n'a point acquis la connaissance par une perception immédiate sont vraies.

465. D'où nous concluons qu'en faisant attention à l'évidence, on peut éviter l'erreur dans toutes les sciences qui ne roulent que sur des idées, sans qu'on ait aucun égard aux choses mêmes; telles que sont les mathématiques pures.

466. S'il se trouve quelque erreur dans ces sortes de sciences, elle ne peut jamais regarder les idées. On suppose ces idées, et les conséquences s'en déduisent; de sorte que s'il y a de l'erreur, c'est dans ces conséquences seules qu'elle peut se trouver. Mais toute conséquence est un jugement, dont la certitude dépend de l'évidence (460).

467. Nous disons que dans toutes ces sciences on suppose les idées : c'est pourquoi les conclusions ne peuvent être rapportées aux choses mêmes que sous cette condition, si les idées nous représentent véritablement ces choses. Mais cela ne regarde point la science même, et on doit le déterminer d'ailleurs.

468. Nous déduisons encore de ce que nous avons dit de l'évidence, que c'est elle qui nous doit garantir de l'erreur dans toutes les sciences qui ont pour objets les idées que notre âme acquiert en faisant attention à elle-même, c'est-à-dire, à ce qu'elle fait et à ce qu'elle sent.

469. Nous rapportons à ces sciences tout ce qu'on peut dire de l'être en général, de notre âme, des esprits, et de Dieu. Dans tous ces sujets, il s'agit des idées dont nous

venons de parler (468), ou de celles qui s'en déduisent, et qui, par cela même, sont aussi acquises immédiatement (460).

470. Enfin, il faut aussi chercher dans l'évidence la vérité de tous les jugements que nous formons dans toutes les autres sciences, qui roulent sur des idées que nous ne saurions acquérir immédiatement; et ces sciences mêmes sont certaines, s'il paraît d'ailleurs que les idées sur lesquelles on raisonne conviennent avec les choses auxquelles on les rapporte.

471. Dans toutes ces occasions, comme nous l'avons déjà remarqué (464), il ne peut y avoir de l'erreur que lorsqu'on néglige d'avoir égard à l'évidence. Or, c'est ce qui peut avoir lieu par rapport aux idées, ou par rapport aux jugements.

472. L'erreur se trouve dans l'idée, quand on ajoute quelque chose à ce qu'on aperçoit immédiatement dans l'objet qu'on considère.

473. Je sens de la douleur; la perception que j'en ai est immédiate, et mon idée à cet égard est vraie (458) : mais je conçois, outre cela, que la douleur est dans mon doigt; c'est pourtant ce qui est faux : la douleur n'est autre chose que la sensation qui affecte mon âme, et qu'on ne saurait distinguer de la perception que j'en ai. Or, je n'ai point une perception immédiate de ce que je m'imagine touchant mon doigt. C'est une idée que j'ajoute; je ne puis pas seulement apercevoir immédiatement ce doigt dont il s'agit.

474. L'erreur se trouve dans les jugements, quand nous rapportons à certaines idées la relation que nous avons aperçue dans l'examen de quelques autres idées. Les raisonnements dans lesquels on applique à la nécessité

morale ce qui a été prouvé de la nécessité physique, nous fournissent un exemple de ces sortes d'erreurs.

475. Il se mêle aussi souvent, dans nos jugements, une erreur pareille à celle dont nous avons fait mention touchant les idées : nous ajoutons quelque chose qui n'est point contenu dans la relation entre les idées que nous comparons.

Les raisonnements que les hommes font sur la Divinité pourraient nous fournir plusieurs exemples de ces sortes d'erreurs. Nous nous contenterons d'en indiquer un seul, qui servira en même temps à éclaircir une chose que nous avons indiquée dans le premier livre (251).

476. Dieu est le créateur de toutes choses : cette conclusion est fondée sur des jugements vrais ; mais ces jugements ne déterminent point de quelle manière ce souverain Être a créé l'univers : voilà pourquoi, pendant que je n'ai égard qu'à ces seuls jugements, je ne dois pas aller plus loin. Cependant, la plupart du temps, les hommes n'en demeurent pas là ; ils déterminent quelque chose touchant la création, et ajoutent aux jugements vrais quelque chose qui les éloigne de la vérité, en se formant de la création des idées qui ne sauraient s'accorder avec les attributs de Dieu. Ils conçoivent que, dans le temps qu'une chose est produite, Dieu agit autrement qu'il ne faisait auparavant ; ils s'imaginent que l'Être suprême passe du repos au travail, ou d'une action à une autre action ; et ils ne prennent pas garde que c'est supposer une sorte de changement en lui. Mais Dieu existe par lui-même, par conséquent il est immuable à tous égards ; et il est contradictoire de concevoir en lui le moindre changement, de quelque nature qu'il puisse être (99). Si les hommes se formaient de Dieu des idées dignes du premier

Être, ils s'apercevraient aisément que de distinguer en Dieu l'action par laquelle une chose serait produite à présent, d'avec la volonté éternelle, simple et immuable dont nous avons parlé ci-devant (251), c'est imaginer une relation qu'on n'aperçoit pas, et qui ne saurait se trouver entre les idées qui concernent la Divinité.

CHAPITRE XIII.

De la vérité des idées que nous n'acquérons pas immédiatement; où l'on traite de l'évidence morale.

477. Il paraît, par ce qui a été dit dans le chapitre précédent, que l'évidence ne saurait avoir lieu pour les idées des choses qui sont hors de nous, si l'on en excepte l'idée de Dieu et certaines notions générales touchant les esprits; idée et notions dont notre âme acquiert la connaissance en se considérant elle-même.

478. Ces choses, qui sont hors de nous, ne sauraient être aperçues immédiatement; et notre âme, quelque attention qu'elle fasse à elle-même, ne saurait rien en découvrir: ce n'est donc que par des secours étrangers que nous en pouvons acquérir les idées.

479. A l'égard de ces sortes d'idées, il faut une autre marque caractéristique de la vérité que l'évidence. On a pourtant voulu garder le même nom, en appelant cette marque *évidence morale;* et, pour éviter toute équivoque, on a donné le nom d'*évidence mathématique* à l'évidence proprement dite, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent.

480. Les hommes acquièrent les idées des choses qui sont hors de leur âme, de trois manières : par le moyen des sens, du témoignage, et de l'analogie; et ce sont là trois fondements de l'évidence morale.

481. Aucun de ces moyens n'est par lui-même, c'est-à-dire, par sa nature, la marque caractéristique de la vérité; et, à cet égard, l'évidence morale diffère de l'évidence mathématique : cependant, ces deux évidences s'accordent, par rapport à la persuasion qu'elles produisent l'une et l'autre.

482. Pour acquérir une idée par le moyen des sens, il ne faut que l'ébranlement d'un nerf qui causera une certaine impression dans le cerveau, et aussitôt l'idée s'offrira à l'esprit, soit que l'objet de cette idée soit présent ou non; d'où il paraît qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les choses mêmes, et les idées que nous en acquérons par les sens.

483. Il en est de même du témoignage des hommes : qui est-ce qui peut affirmer qu'une chose, pour être attestée par un homme, soit par cela même nécessairement vraie?

484. Dans les raisonnements qui ont pour fondement l'analogie, on applique ce qu'on a découvert dans des choses qu'on a observées, à d'autres qu'on n'a pas eu occasion d'examiner. Toutes les pierres que j'ai examinées sont pesantes, c'est-à-dire, tombent, si elles ne sont pas soutenues; j'affirme la même chose de toutes les autres, que je n'ai jamais examinées, quoiqu'en ne considérant la chose qu'en elle-même, il n'y ait aucune liaison nécessaire entre la pesanteur des différentes pierres.

485. Il faut observer, sur ces trois marques caractéristiques de la vérité, que n'étant pas telles par elles-

mêmes, mais par quelque chose d'étranger, il n'est pas toujours facile de discerner, dans un cas particulier, si elles s'y trouvent ou non; c'est pourquoi il est nécessaire d'employer diverses précautions, afin de ne pas supposer l'évidence morale où elle ne se trouve pas; et, à cet égard, cette évidence est différente de l'évidence mathématique, qui se fait toujours connaître par elle-même (462).

486. L'Être souverainement bon a accordé une grande abondance de biens aux hommes, dont il a voulu qu'ils fissent usage durant leur séjour sur la terre; mais si les hommes n'avaient point les sens, il leur serait impossible d'avoir la moindre connaissance de ces avantages; et ils seraient privés des commodités que l'usage leur en peut procurer. Par où il paraît que Dieu a donné aux hommes les sens pour s'en servir dans l'examen de ces choses, et pour y ajouter foi.

487. La sagesse suprême tomberait en contradiction avec elle-même, si, après avoir accordé tant de biens aux hommes et leur avoir donné les moyens de les connaître, ces moyens mêmes induisaient en erreur ceux à qui ces bienfaits ont été accordés.

488. Ainsi, les sens conduisent à la connaissance de la vérité, parce que Dieu l'a voulu ainsi : et la persuasion de la conformité des idées que nous acquérons par les sens, avec les choses qu'elles représentent, est complète.

489. Cependant, la manière dont les sens nous mènent à la connaissance des choses n'est pas évidente par elle-même. Un long usage et une longue expérience sont nécessaires pour cela, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, où nous expliquerons aussi comment, dans chaque circonstance, on peut déterminer exactement ce

que nous pouvons déduire de nos sensations, d'une manière qui ne nous laisse pas le moindre doute.

490. Nous avons dit (486) que, sans le secours des sens, les hommes ne pourraient acquérir aucune connaissance des choses corporelles : mais les sens seuls ne leur suffisent pas. Il n'y a point d'homme au monde qui puisse examiner par lui-même toutes les choses qui lui sont nécessaires à la vie; dans un nombre infini d'occasions, il doit être instruit par d'autres; et s'il n'ajoute pas foi à leur témoignage, il ne pourra tirer aucune útilité de la plupart des choses que Dieu lui a accordées, et il se trouvera réduit à mener sur la terre une vie courte et malheureuse.

491. D'où nous concluons que Dieu a voulu que le témoignage fût aussi une marque de la vérité. Il a d'ailleurs donné aux hommes la faculté de déterminer les qualités que doit avoir un témoignage, pour qu'on y ajoute foi.

492. Nous avons dit enfin que les jugements qui ont pour fondement l'analogie nous conduisent aussi à la connaissance des choses. Et la justesse des conclusions que nous tirons de l'analogie se déduit du même principe, c'est-à-dire, de la volonté de Dieu, dont la providence a placé l'homme dans des circonstances qui lui imposent la nécessité de vivre peu et misérablement, s'il refuse d'attribuer aux choses qu'il n'a point examinées les propriétés qu'il a trouvées à d'autres choses semblables, en les examinant.

493. Qui pourrait, sans le secours de l'analogie, distinguer du poison de ce qui peut être utile à la santé ? Qui oserait quitter le lieu qu'il occupe? Quel moyen y aurait-il d'éviter un nombre infini de périls?

494. Nous concluons de tout ce qui vient d'être dit,

que les sens, le témoignage et l'analogie, sont de solides fondements de l'*évidence morale;* mais, pour éviter toute erreur, il faut examiner séparément chacun de ces articles.

CHAPITRE XIV.

Des sens, premier fondement de l'évidence morale.

495. Nous avons dit que la manière dont les sens nous mènent à la connaissance des choses, n'est pas évidente par elle-même (482). C'est ce qui paraîtra, en examinant chacun des sens en particulier. Car cet examen nous convaincra que ce n'est que par des expériences fréquemment répétées, et en comparant ensemble les idées qui sont excitées par différents sens, que nous apprenons à déterminer quelque chose touchant les corps, lorsque ceux-ci agissent sur nos sens. Le même examen pourra aussi servir à nous indiquer les précautions qu'il est nécessaire d'employer dans l'usage des sens.

496. Par la vue et par le tact, nous acquérons les idées des figures, et de la situation des corps les uns à l'égard des autres. Les autres sens nous font connaître plusieurs usages des corps, en nous découvrant des propriétés particulières, à la connaissance desquelles la vue et le tact ne sauraient nous mener. Très-souvent l'ouïe, le goût et l'odorat nous aident à distinguer l'un de l'autre deux corps que nous aurions confondus ensemble, si nous n'avions consulté que la vue et l'attouchement.

497. Nous sentons un corps par le tact, quand nous

appliquons à ce corps quelque partie du nôtre; par cette application, quelques-uns des nerfs, qui s'étendent en grand nombre jusqu'à la superficie de la peau, viennent à être agités.

498. Ce sens est plus délicat qu'autre part dans les extrémités des doigts, où se terminent une plus grande quantité de fibres nerveuses.

499. Le tact, en supposant notre corps bien constitué, nous apprend qu'un corps étranger est appliqué au nôtre, et nous donne l'idée de la résistance. Mais, à force de manier dès notre enfance les corps que nous voyons, nous acquérons la faculté de juger, par le seul attouchement, des inégalités qui se trouvent dans les superficies des corps; comme aussi de la disposition des superficies par lesquelles les corps sont terminés; ce qui nous donne l'idée de la figure du corps, idée qui cependant est assez imparfaite la plupart du temps.

500. Par le moyen du même sens, nous acquérons toutes les idées qui naissent de la diversité de la résistance, telles que sont les idées de la dureté des corps, de leur mollesse, de leur fluidité, etc.

501. Ce n'est que par l'expérience que nous apprenons à déterminer quelque chose touchant les corps, par le moyen de l'attouchement; mais il arrive rarement que nous n'employions à l'examen d'un corps que le tact seul; et nous sommes peu accoutumés à un pareil examen. C'est pourquoi, à moins qu'il ne soit question d'un corps bien connu, et que nous avons examiné plus d'une fois par l'attouchement, il ne faut pas ajouter foi à ce que nous découvrons par le tact seul. Observation qui ne regarde pas un homme qui aurait été aveugle pendant un grand nom-

bre d'années; un tel homme est toujours plus attentif aux idées qu'il acquiert par l'attouchement.

502. Si le témoignage de la vue est réuni avec celui du tact, il est difficile qu'il y ait de l'erreur dans les idées que nous acquérons par le moyen de ce dernier sens, pour peu que nous y fassions attention.

503. La vue est celui de tous nos sens par le secours duquel nous connaissons le plus de corps : mais, pour parvenir à cette connaissance, il faut aussi une longue expérience, pendant laquelle on ait souvent joint l'attouchement à la vue.

504. La vue d'un objet, en supposant l'œil bien constitué, prouve que cet objet est représenté dans le fond de l'œil par une image dont chaque point est formé par des rayons qui entrent divergents dans l'œil, et qui y sont rompus de manière qu'ils se réunissent dans le point dont il s'agit.

505. Pour la sensation, elle dépend de l'agitation du nerf optique, dont les fibres les plus délicates, qui tapissent le fond de l'œil, sont agitées par les rayons dont le concours forme un point de l'image dont nous venons de parler; et dans le moment même ce point est aperçu par notre âme.

506. Un point visible n'est tel que parce que des rayons de lumière qui en partent sont dispersés de tous les côtés ; ceux de ces rayons qui entrent dans l'œil par la prunelle y entrent divergents, et, étant rassemblés sur le fond de l'œil, ils y peignent le point d'où ils sont partis ; et alors notre âme aperçoit ce point. Mais cette peinture restera absolument la même si le point visible s'approche ou s'éloigne, pourvu qu'il reste dans une même ligne,

qui, étant continuée, entrerait dans l'œil. Par conséquent, par la peinture seule, c'est-à-dire, par le mouvement que la lumière communique au nerf optique, notre âme ne saurait juger de la distance des objets qu'elle aperçoit.

507. Mais quoique, par l'éloignement d'un point, la peinture de ce point puisse rester la même, cette peinture deviendrait confuse par un tel changement, si cela n'était pas corrigé par celui qui se fait en même temps dans l'œil même. La situation des yeux, quand nous les employons tous deux, change aussi par l'éloignement ou l'approche du point que nous voyons.

508. Comme ces changements se font sentir surtout avant que nous y soyons familiarisés, il arrive que, par un long usage, nous apprenons à juger des distances par la vue; et cela en examinant par le tact les corps que nous voyons, et en observant ces corps placés à différentes distances et de différentes manières, pendant que nous savons que ces corps n'éprouvent aucun changement.

509. Tous les hommes ont appris cet art. Dès leur première enfance ils sont continuellement obligés de faire attention à la distance des objets, et ils apprennent insensiblement à en juger; et, dans la suite, ils se persuadent que ce qui est l'effet d'un long exercice est un don de la nature. Nous venons de démontrer, en examinant la manière dont se fait la vision, que la faculté de juger des objets que nous voyons est un art qu'on apprend par l'usage et l'expérience. S'il reste encore à quelqu'un quelque doute sur ce point, nous le prions d'examiner avec soin l'histoire d'un garçon qui, né aveugle, recouvra la vue à l'âge de treize ans et quelques mois; les circonstances de ce fait sont des plus curieuses, et se trouvent

détaillées dans les *Transactions philosophiques de la Société royale de Londres*, n° 402, art. 7.

510. En supposant à présent que j'aie la faculté de juger des distances lorsque je vois un point, et que l'organe de ma vue est exempt de tout défaut, cette perception ne prouve autre chose, sinon que des rayons de lumière entrent divergents dans mon œil, comme s'ils partaient d'un point, posé à une distance déterminée, dans une ligne déterminée (506, 508).

511. Or, cela suffit pour que nous voyions les corps; car tous les corps visibles ont cette propriété. Ils envoient ou bien ils réfléchissent la lumière; en sorte que, de tous les points de leur superficie, il parte des rayons qui se dispersent de tous côtés, et qui, par conséquent, sont divergents. C'est ce qui fait que chacun de ces points est visible (506), et que, par le moyen du jugement que nous portons des différentes distances, nous apercevons les figures et les inégalités dans les superficies.

512. La sensation est la même, soit que les rayons partent d'un certain point, ou qu'ils entrent dans l'œil comme s'ils partaient de ce point, quoiqu'ils viennent véritablement d'un autre, ayant été pliés avant que d'arriver à l'œil. Dans ces deux cas, le mouvement de la lumière dans l'œil, et son action sur les fibres du nerf optique, sont absolument les mêmes.

513. Voilà pourquoi, si les rayons qui partent d'un objet passent par des verres, ou sont réfléchis par des corps polis, avant que d'entrer dans l'œil, on pourra voir un objet dans l'endroit où il n'est point; ce qui peut jeter dans l'erreur.

514. Le jugement touchant la distance des points visibles, par lequel nous distinguons les figures des corps (511),

est incertain, toutes les fois qu'il est question d'objets éloignés. Dans ces cas, nous déduisons la figure de l'objet des ombres et des divers degrés de lumière que nous apercevons en différents endroits des superficies. Cette manière de juger est aussi le fruit d'un long usage ; mais elle devient douteuse dès que la distance passe une certaine grandeur.

515. Il paraît par là que, s'il est question d'objets fort éloignés, il peut facilement y avoir de l'erreur dans nos jugements; et qu'en ce cas, une peinture peut être prise pour l'objet qu'elle représente; ce qui arrive aussi, si nous ne regardons qu'avec un œil des objets qui ne sont pas trop éloignés.

516. Il faut observer, outre cela, que toute vision dépend de la lumière, et que, dès que celle-ci est trop faible pour agiter suffisamment les fibres du nerf optique, nous ne devons pas nous fier à notre vue.

517. De tout ce qui vient d'être dit, nous concluons, d'un côté, que plusieurs conditions sont requises pour juger sûrement des objets par la vue ; et de l'autre, qu'il ne doit rester aucun scrupule, dès que les circonstances suivantes se trouvent rassemblées :

1° Que les objets envoient ou réfléchissent une lumière assez forte (516) ;

2° Qu'ils soient placés à une juste distance (514);

3° Que l'observation se fasse de différents côtés.

518. Si l'on ajoute à cela que l'objet qu'on aperçoit peut aussi être manié et examiné par l'attouchement, il ne peut pas rester le moindre doute sur ce que nous avons découvert par la vue. Mais il faut remarquer qu'il ne s'agit point ici de ce que notre âme peut suppléer, ou déduire des apparences.

519. Cependant, il n'est pas toujours nécessaire, pour prévenir tout doute, que toutes les conditions que nous venons d'indiquer concourent. S'il est question d'objets connus, chacun pourra aisément juger, par des circonstances connues d'ailleurs, s'il court risque de se tromper : c'est pourquoi il suffira de faire quelques observations générales touchant les cas dans lesquels il ne paraît pas clairement s'il y a raison de douter, ou non.

520. 1. Si on regarde avec un œil quelques objets par un trou, on ne pourra rien conclure touchant ce que l'on voit, à moins qu'on ne sache d'ailleurs que les objets qu'on observe ne sont point peints, ou ne se voient pas dans un miroir, et que les rayons ne passent pas à travers quelque verre avant que d'entrer dans l'œil; car, à tous ces égards, on ne peut rien conclure par la simple vue (513, 515).

521. 2. A une distance un peu grande, mais différente pour différents hommes, un objet peint pourra être pris pour un objet réel (515); et il ne sera pas facile de découvrir l'erreur, si on se trouve placé près du point où le peintre a voulu que fût l'œil du spectateur. Si celui qui regarde le tableau est placé dans un autre endroit, la figure des objets lui fera aisément apercevoir que ce ne sont pas de vrais objets qu'il contemple; et, dans ces sortes d'occasions, le changement de place est le plus sûr préservatif contre l'erreur.

522. 3. Si quelqu'un regarde par une ouverture médiocre, un miroir pourra l'induire en erreur; c'est pourquoi, si on n'est pas sûr d'ailleurs qu'il n'y ait rien de pareil, il faut examiner la chose. Mais il pourra arriver aisément qu'on se trouve dans l'obligation de suspendre son jugement.

523. 4. Si nous observons un corps en mouvement, la simple vue ne pourra pas nous faire juger du chemin qu'il a parcouru, s'il est question de quelque objet éloigné, à cause de l'incertitude du jugement que peut porter un spectateur sur la distance d'un objet qui s'approche ou qui s'éloigne (514).

524. 5. L'air qui nous environne peut facilement nous jeter dans l'erreur, parce que les particules dont il est composé réfléchissent une lumière faible, qui ne nous est pas sensible pendant qu'une plus forte lumière frappe nos yeux. Mais dans les endroits où une telle lumière plus forte ne se trouve point, cette lumière faible se fait sentir, et elle nous fait voir une couleur bleue dans tous les points du ciel, où, s'il n'y avait point d'air autour de la terre, nous ne verrions que du noir; et comme nous sommes accoutumés à voir des surfaces colorées, qui nous ont aussi été rendues sensibles par l'attouchement, nous rapportons cette couleur bleue à une telle surface, et nous nous forgeons une sphère céleste, ou un ciel solide, qui n'existe nulle part.

525. Nous acquérons la perception du son par l'ouïe; mais si l'organe est bien constitué, cette perception n'a point lieu, à moins que l'air, agité d'un mouvement de tremblement, ne frappe le tympan de l'oreille. L'expérience nous enseigne par quels corps et dans quelles circonstances ce mouvement est communiqué à l'air; ce qui fait qu'après avoir remarqué plusieurs fois que le même son est produit par une certaine cause, nous concluons, lorsque ce son se fait encore entendre, que la même cause vient de le produire.

526. Il faut observer, touchant cette sensation, qu'il peut facilement y avoir de l'erreur par rapport au lieu

d'où nous jugeons que procède le son; car la direction peut en avoir été changée par la réflexion; et d'ailleurs, le son peut être conduit par des tuyaux à l'endroit qu'on voudra, pourvu qu'il ne soit pas trop éloigné: c'est pourquoi nous ne pouvons pas déterminer par l'ouïe seule, à moins que ce ne soit dans un lieu ouvert de toutes parts, de quel côté est le corps d'où part le son, c'est-à-dire qui communique à l'air un mouvement de tremblement. Cependant, la plupart du temps, quelques circonstances, connues d'ailleurs, font que nous ne pouvons guère nous tromper à cet égard.

527. L'odorat et le goût nous découvrent des propriétés particulières de certains corps; et nous concluons, du retour des mêmes sensations, que ces mêmes propriétés se trouvent dans d'autres corps que nous examinons; de manière que, par rapport à plusieurs corps, il arrive assez souvent que nous ne pouvons les distinguer les uns des autres que par le secours de l'odorat ou du goût.

528. A ces remarques, qui n'ont rapport qu'à chacun de nos sens considérés en particulier, nous allons en ajouter d'autres plus générales, qui regardent tous les sens généralement.

529. 1. Il faut, lorsqu'on le peut, employer plusieurs sens à l'examen des choses, afin de prévenir tout soupçon d'erreur; car, comme les causes qui peuvent nous induire en erreur sont différentes pour les différents sens, il n'arrive que très-rarement, et peut-être même jamais, que deux sens concourent à nous tromper. Si nous en employons trois, l'erreur ne saurait avoir lieu; d'où il s'ensuit que la méthode que nous indiquons ici mène à la certitude par un chemin facile.

530. 2. Par un pareil examen, dans lequel on fait in-

tervenir différents sens, on prévient tout scrupule qui pourrait regarder l'organe même du sens. Nous avons toujours supposé cet organe bien constitué, parce que chaque défaut qu'il aurait pourrait être une cause d'erreur; car, lorsque tel ou tel nerf est agité d'une certaine manière, nous avons toujours la même sensation (482), quelle que puisse être la cause de cette agitation. C'est ainsi, par exemple, que celui qui a perdu une main a quelquefois la même perception que s'il touchait quelque corps de ses doigts. Erreur qui ne peut avoir lieu si, dans cette occasion, deux ou trois sens sont employés; et souvent le seul examen de l'organe nous en fait découvrir le défaut.

531. 3. Il n'est pas toujours nécessaire de se servir de plusieurs sens pour examiner un corps; un seul suffit quelquefois pour nous conduire à la certitude, si nous considérons de plusieurs manières le sujet proposé à notre examen, afin d'exciter en nous plusieurs sensations différentes.

532. 4. Dans ce que nous avons observé touchant chaque sens considéré en particulier, nous avons fait usage de ces manières de parler, *qu'on sait d'ailleurs*, ou *par les circonstances :* expressions qui signifient que nous avons appelé à notre secours quelques-uns de nos autres sens, ou que nous avons employé le même sens d'une autre manière; ou bien, que nous avons pu appeler à notre secours les autres fondements de l'évidence morale.

533. 5. Comme les cas dans lesquels nous pouvons nous servir de plusieurs sens sont très-fréquents, et que d'ailleurs nous acquérons, par le moyen d'un seul sens, plusieurs idées touchant un même objet, il arrive rarement que nous soyons obligés de rester dans le

doute par rapport aux idées acquises par les sens; et pourvu que nous fassions attention aux remarques que nous avons faites sur les sens considérés séparément, nous pourrons toujours éviter l'erreur.

534. 6. Cependant un examen simple, quand même nous y emploierions tous nos sens, nous donne souvent une idée très-imparfaite de la chose que nous voulons examiner; et il arrive quelquefois qu'il n'y a pas moyen de trouver, par un pareil examen, aucune différence entre des corps totalement différents. Dans ces occasions il faut appeler l'art à notre secours, et réitérer l'examen, en y employant d'autres corps. Que si par aucun moyen nous ne pouvons apercevoir de la différence entre deux corps à notre égard, ces corps ne diffèrent pas, et doivent être regardés comme parfaitement semblables.

535. 7. Le défaut de connaissance nous jette dans l'erreur toutes les fois que nous affirmons quelque chose de plus que ce qui tombe sous nos sens, ou que nous pouvons déduire de ce que nous connaissons. Je puis, par le moyen de ma vue, comparer deux lignes ensemble, si j'applique l'une à l'autre, ou que j'applique à toutes deux séparément une troisième, qui leur servira de mesure commune: mais si quelqu'un entreprenait de faire à la simple vue la comparaison dont il s'agit, il pourrait facilement se tromper.

536. 8. Plusieurs objets échappent à nos sens; ainsi, il faut prendre garde de ne pas conclure de là que ces objets ne sont point présents, à moins que cette conséquence ne soit appuyée sur d'autres observations faites par nos sens.

537. De ce qui vient d'être dit des sens, on peut tirer une solution à une difficulté que des philosophes ont

proposée, contre les connaissances que nous acquérons par le moyen de nos sens. De ce que les sens fournissent aux hommes de fréquentes occasions de tomber dans l'erreur, ils concluent que toutes les connaissances qui nous viennent par les sens sont imparfaites.

538. Ceux qui raisonnent de cette manière se forment une fausse idée du bienfait que Dieu a accordé aux hommes, en leur donnant des sens.

Les sens par eux-mêmes n'enseignent rien; ils peuvent être comparés en quelque sorte avec la faculté de parler. C'est par le secours de cette faculté que les hommes expriment leurs pensées; mais si quelqu'un parle d'une manière obscure, est-ce à la faculté de parler qu'il faudra imputer ce défaut? Dieu a donné cette faculté; l'homme doit, à force de travail, en apprendre l'usage, et l'art de s'en servir. De même, les sens sont entièrement inutiles, à moins qu'on n'en apprenne l'usage : celui qui ignore cet usage se trompera à chaque instant, et ne devra s'en prendre qu'à lui-même. Tout homme parle et se sert de ses sens depuis l'enfance : mais celui qui, parvenu à un âge plus avancé, a entièrement négligé l'art de parler, parlera toujours fort imparfaitement. De même, celui qui n'a jamais examiné avec attention l'usage de ses sens, se trompera très-souvent lorsqu'il lui arrivera d'en faire usage. L'erreur, dans ces sortes d'occasions, vient toujours d'un défaut d'attention, ou d'une ignorance qu'il aurait été facile de surmonter.

CHAPITRE XV.

Du témoignage; second fondement de l'évidence morale.

539. Nous avons prouvé ci-devant (491) qu'il faut déférer au témoignage des hommes : voyons à présent quelles précautions il faut observer pour que nous puissions nous fier pleinement à ce témoignage. Il faut trois conditions dans un témoin : 1° que le témoin n'ait pas été trompé; 2° qu'il ne veuille pas tromper les autres; 3° qu'il exprime clairement sa pensée, et qu'on la comprenne de même.

540. I. Pour que la première condition ait lieu, trois choses sont nécessaires.

541. 1. Le témoignage doit rouler sur des choses connues au témoin; sans cela, il pourra facilement ignorer de quelle manière on doit examiner une telle chose, et à quoi on doit principalement faire attention. S'il s'agit de la vue, par exemple, il est rare qu'on se forme une idée exacte d'un objet qu'on voit pour la première fois.

542. 2. Il faut, outre cela, que le témoin se soit sérieusement appliqué à examiner la chose dont il parle. S'il ne l'a, par exemple, vue ou touchée qu'en y faisant une légère attention, il est à craindre que plusieurs circonstances n'aient échappé à son examen.

543. 3. Enfin, à moins que l'examen n'ait été fait avec un esprit tranquille, le témoin court risque de s'être trompé; c'est pourquoi il doit être exempt de haine, d'amour, d'espérance, de colère, et de toutes les autres passions. Enfin, les préjugés dont il peut avoir l'âme occupée, par rapport au sujet sur lequel doit rouler son

témoignage, mettront aussi devant ses yeux un voile qui l'empêchera de voir distinctement la vérité.

544. Pour savoir si un témoin a tous ces caractères, il faut examiner son témoignage en lui-même, et faire attention aux circonstances connues d'ailleurs. S'il y a lieu de former des doutes à quelqu'un de ces égards, son témoignage devient suspect.

545. Mais les conditions qui viennent d'être indiquées concourent dans un nombre infini d'occasions, pourvu qu'il s'agisse de choses familières aux témoins, et qui n'aient pas avec eux de rapport particulier, qui puisse exciter quelque passion.

546. II. La seconde condition est la bonne foi du témoin; c'est-à-dire qu'il n'ait pas voulu tromper. Dans plusieurs occasions, il est aisé de démêler s'il y a de la sincérité, ou non, dans un témoignage: cependant, comme souvent il peut y avoir de l'embarras à cet égard, il sera bon d'avoir présentes à l'esprit les règles suivantes.

547. 1. Les mœurs, l'éducation, et les circonstances, doivent diriger notre jugement quand il est question de prononcer sur la bonne foi d'un témoin.

548. 2. Il arrive rarement que les hommes veuillent nous tromper, à moins qu'ils n'y aient quelque intérêt. Mais ce qu'ils envisagent comme leur intérêt a beaucoup plus d'étendue qu'on ne pense.

549. 3. Celui qui parle contre son intérêt n'a pas intention de tromper.

550. 4. Si quelqu'un confirme son témoignage par serment, et que ce soit un homme qui sache ce que c'est que d'appeler Dieu à témoin de la vérité de ce qu'on avance, et dont la conduite d'ailleurs soit réglée, il faut supposer qu'il n'a point eu de dessein de tromper.

551. 5. Si plusieurs témoignages concourent, et qu'il n'y ait aucune raison de croire que ce soit une affaire concertée; ou bien, si un tel concert est impossible, l'intention de tromper ne saurait avoir lieu.

552. 6. On ne doit pas révoquer en doute la bonne foi de celui qui ajoute, à ce qu'il raconte, des circonstances que nous savons d'ailleurs être vraies, mais qui ne pouvaient être connues à celui qui parle, et qu'il n'a pu savoir, à moins que le reste de son narré ne soit vrai aussi. Nous ne doutons pas de la vérité du voyage autour de l'Afrique, dont parle *Hérodote*, livre IV, et nous fondons même la vérité de ce voyage sur les choses qu'*Hérodote* a rejetées, comme incroyables.

553. 7. Celui qui a souvent manqué de sincérité, ne mérite aucune croyance.

554. 8. On doit tenir pour suspect le témoignage de celui qui parle pendant qu'il est animé de quelque passion, aussi bien que le témoignage de celui qui rapporte des choses qui lui sont avantageuses à lui-même.

9. Ceux auxquels on peut ordonner d'être témoins ne doivent point être écoutés, s'ils parlent conformément à l'intention ou à l'intérêt de celui qui a cette autorité sur eux.

555. III. La troisième condition générale des témoignage est (539) qu'un témoin exprime clairement sa pensée, et que sa pensée soit comprise par ceux à qui il parle. Cette troisième condition mérite d'être considérée avec autant d'attention qu'aucune des autres; un plus grand nombre de faux témoignages tirent leur source de l'inobservation de cette règle, que de ce qu'on néglige les autres.

556. Les hommes ne font pas attention la plupart du

temps à l'exacte signification des termes, soit qu'ils parlent eux-mêmes, soit qu'ils écoutent; et de là vient que souvent un témoignage est compris dans un sens tout différent de celui dans lequel il avait été énoncé.

557. Il arrive souvent aussi que les hommes étant interrogés sur les circonstances d'un fait, s'ils ne comprennent pas bien la demande, s'imaginent qu'on leur parle de ce qu'ils ont actuellement dans l'esprit, pour peu que ce qu'ils pensent ait de relation avec ce qu'on leur demande; et ils répondent d'une manière affirmative, lorsqu'ils auraient dû répondre négativement.

558. Les hommes se persuadent aussi facilement que les choses qu'ils connaissent, et qui leur sont familières, ne sauraient être ignorées des autres; de là vient qu'ils suppriment quelquefois certaines circonstances qu'ils croient être sous-entendues; et les choses qu'ils expriment ne conviennent point avec celles qu'ils ont dans l'esprit.

559. Comme ces personnes-là agissent de bonne foi, elles sont toujours disposées à confirmer leur témoignage par serment.

560. Pour que notre troisième règle soit exactement observée, il est bon de prendre les précautions suivantes.

1. Il faut non-seulement que celui qui parle emploie des termes dont il a coutume de se servir, mais il faut aussi que celui à qui il s'adresse les prenne dans le même sens. Quand il est question de quelques termes d'art ou de profession, il peut y avoir de l'erreur. Les matelots, en divers endroits de la *Hollande,* se servent de différents mots pour exprimer la même chose; et pendant qu'ils disent la même chose, et qu'ils parlent la même langue et emploient les termes dont ils ont

coutume de se servir, ils paraissent pourtant exprimer des choses différentes.

561. 2. Si quelqu'un rapporte ce qu'il a entendu dire à un autre, il faut examiner s'il n'ajoute rien par voie de conséquence ou d'explication.

562. 3. Si quelqu'un répète en d'autres termes ce qu'il a déjà dit, il ne saurait y avoir de doute par rapport au sens de ses expressions.

563. 4. De même, il n'y a aucun lieu à un pareil doute, si quelqu'un répond à une question, non en niant ou en affirmant, mais en expliquant la chose ; ce qui néanmoins n'est pas nécessaire, si on l'interroge en détail sur toutes les circonstances de la chose dont il s'agit.

564. Il faut surtout avoir égard à toutes ces précautions, dans les témoignages qui doivent servir en justice. Les juges doivent eux-mêmes réitérer un pareil examen, et avec tout le soin possible, de peur que les témoins ne soient abusés par le style du barreau, et ne rendent de faux témoignages de bonne foi. C'est une chose presque incroyable combien l'inconvénient que nous venons d'indiquer est à craindre quand les témoins sont des gens du commun, à cause de leur ignorance, non-seulement en fait de style du barreau, mais aussi par rapport à la véritable signification des mots, même les plus communs.

565. Les actes publics doivent aussi être rangés dans la classe des témoignages ; et c'est avec raison que dans le droit ils sont préférés aux témoins.

566. La plupart des observations que nous venons de faire sur le témoignage peuvent être appliquées aux historiens, afin de distinguer ce qui est certain d'avec ce qui doit être regardé comme douteux. Cependant, le moyen le plus sûr de répandre de la clarté sur l'histoire,

consiste à comparer ensemble les témoignages de divers auteurs, particulièrement de ceux qui n'ont eu aucune relation ensemble, et qui ont appris par eux-mêmes ou par des monuments publics ce qu'ils ont laissé par écrit.

CHAPITRE XVI.

De l'analogie, troisième fondement de l'évidence morale.

567. Les raisonnements qui sont appuyés sur l'analogie nous conduisent à une connaissance certaine des choses (492). L'analogie s'étend fort loin, et elle a pour fondement ce principe extrêmement simple :

568. *Que l'univers est gouverné par des lois générales et constantes.*

569. Si l'on rejette cette proposition, il est clair qu'il ne saurait plus y avoir d'analogie. Mais nous avons fait voir que Dieu a voulu qu'elle eût lieu. Donc il est manifeste que cet Être suprême a voulu soumettre à des lois fixes ce monde matériel : c'est pourquoi les conséquences que nous déduirons de ce principe ne peuvent être qu'indubitables.

C'est en vertu de ce raisonnement que nous admettons les deux règles suivantes :

570. *Que des effets semblables ont les mêmes causes :* règle dont la véritable intelligence suppose que toutes les circonstances qui sont requises pour déterminer l'effet s'accordent entre elles.

571. Par rapport aux effets simples, il ne saurait y

avoir de difficulté ; et personne ne doute que toutes les pierres ne tombent par la même cause.

572. Mais quand l'effet est composé, il est souvent difficile de connaître toutes les circonstances, et en ce cas il faut procéder avec circonspection. Lorsque le vent souffle, l'air est agité; mais qui connaît les différents mouvements des parties de l'air? Ainsi, il y aurait de la témérité à attribuer tout vent à une seule et même cause.

Voici la seconde règle :

573. *Que les propriétés des corps que nous trouvons leur être tellement inhérentes qu'elles n'admettent ni augmentation ni diminution, et qui conviennent à tous les corps à l'égard desquels nous avons pu faire un pareil examen, doivent être considérées comme des propriétés communes à tous les corps.*

574. L'augmentation et la diminution, dont il est question dans cette règle, se rapportent aux propriétés mêmes, et non point à leur effet. Le mouvement est augmenté et diminué, mais c'est l'effet de la mobilité, laquelle ne souffre ni augmentation ni diminution: voilà pourquoi la mobilité, qui convient à tous les corps que nous avons eu occasion d'examiner, est considérée comme une propriété générale de tous les corps.

575. Cette règle regarde aussi les propriétés qui ont lieu dans des circonstances particulières; et nous affirmons que ces propriétés ont aussi lieu dans des circonstances semblables, à cause que cette conséquence se déduit avec la même justesse du principe général (508). C'est en vertu de cette conséquence que nous affirmons que tous les corps qui se trouvent dans le voisinage de la terre sont pesants.

576. Dans ces sortes de cas simples, il ne saurait y

avoir ni difficulté ni danger de se tromper. Mais quand il s'agit de quelque chose de plus composé, il faut prendre plus d'une précaution. Pour conclure que des plantes de même espèce ont les mêmes vertus, il faut aussi faire attention au terrain où elles ont été cultivées.

577. Pour être pleinement persuadés qu'un aliment que nous voyons n'est point vénimeux, il ne suffit pas de connaître cet aliment; mais il faut que nous sachions d'ailleurs si on n'y a pas mêlé quelque poison que nous n'apercevons pas.

578. Nous avons traité séparément des trois principes de l'évidence morale; cependant, quand on fait usage de ces principes, ils ne sont point séparés. Sans les choses que les sens nous découvrent, il ne saurait y avoir de témoignages ni de raisonnements déduits de l'analogie. Qui est-ce qui, de ses propres observations seules, peut tirer des conclusions générales qui soient applicables à tous les corps? Il faut qu'il connaisse aussi les observations des autres, et c'est ce qui ne se peut sans le témoignage.

579. Sans analogie, et par cela même sans témoignage (578), nous ne pouvons rien connaître par les sens; dans la vision, par exemple, nous supposons que la lumière se meut, suivant les mêmes lois, dans les yeux de tous les hommes; que tous les corps réfléchissent la lumière selon des règles fixes : dans toutes les sensations, nous supposons que les mêmes causes produisent exactement la même agitation dans les mêmes nerfs.

580. Nous avons démontré que les sens, les témoignages et l'analogie nous fournissent des raisons suffisantes pour nous persuader de ce qu'on prouve par ces différents moyens; nous avons vu ce qui était nécessaire

pour qu'à l'égard de chacun de ces articles il ne pût y avoir aucun lieu de douter; que s'il reste cependant encore quelque doute à cause que, dans l'examen des sens, nous avons supposé l'analogie avant que d'avoir expliqué ce qui y appartient, on pourra, à présent que nous venons de traiter cette matière, réitérer l'examen; on aura occasion de se convaincre que le scrupule qu'on se formait était sans fondement.

581. Quand il faut expliquer des choses qui ont une intime liaison entre elles, il faut, pour éviter toute confusion, les considérer chacune séparément; et souvent il est nécessaire de renvoyer à la fin ce qu'on emploie à éclaircir les sujets qui doivent être traités au commencement.

CHAPITRE XVII.

De la probabilité.

582. Nous avons vu qu'il y avait une différence totale entre l'évidence mathématique et l'évidence morale. La première est la marque de la vérité par elle-même (457, 458); et la seconde, par la volonté de Dieu (488, 491, 492), c'est-à-dire par l'institution.

583. Comme l'une et l'autre évidence est appuyée sur un fondement solide, la persuasion qui suit l'évidence morale est aussi entière que celle qui est fondée sur l'évidence mathématique: par où il paraît que cette persuasion est différente de la certitude qu'on appelle vulgairement morale, et par laquelle on entend une grande probabilité.

584. La probabilité tient un milieu entre l'ignorance et la science, à laquelle il ne manque rien, c'est-à-dire qui doit produire une persuasion absolue.

585. La probabilité n'a point lieu dans l'évidence mathématique. Quand il s'agit de cette évidence, nos connaissances s'augmentent lorsque nous acquérons de nouvelles idées des choses dont nous avons une perception immédiate (457), ou en comparant ensemble les idées que nous avons déjà (460).

586. La connaissance de chaque idée que nous acquérons de cette manière est parfaite; et on ne saurait concevoir de milieu entre l'ignorance et une science certaine, quand il s'agit de ce qui s'offre immédiatement à notre âme (461).

587. Cette réflexion ne saurait être appliquée à l'évidence morale. Lorsqu'il est question d'acquérir la connaissance des choses qui sont hors de nous, le concours de plusieurs circonstances est presque toujours nécessaire; si, pendant qu'une partie des circonstances s'y trouve, le reste manque, la persuasion touchant la convenance entre l'idée et la chose à laquelle on la rapporte est imparfaite. Ainsi, il peut y avoir différents degrés dans cette persuasion; et ce sont ces degrés, que nous appelons degrés de probabilité, qu'il s'agit d'examiner à présent.

588. S'il se trouve dans un sujet quelque chose que nous concevons devoir s'y trouver, nous nommerons cela un *événement*, parce qu'en considérant la chose en elle-même, elle aurait pu être autrement : et la probabilité peut aussi bien avoir rapport aux événements futurs qu'à ceux qui sont présents ou passés.

589. Tout ce qui peut contribuer à former une preuve, mais qui seul n'en forme pourtant pas une, fournit un

certain degré de probabilité. Si je cherche en quelle maison un certain homme se tient, et que je découvre la ville où il est, j'ai déjà quelque chose qui peut me mener à la connaissance de ce que je souhaite de savoir; mais cela ne suffit pas. Si l'on m'indique la rue, la probabilité augmente; et en cas que j'entreprenne de déterminer la maison où il se trouve, le risque de me tromper, quelque grand qu'il puisse être, sera moindre que s'il avait fallu la choisir dans toute la ville.

590. On peut voir, par ce que nous venons de dire, que la probabilité ne regarde pas les choses mêmes, mais la connaissance que nous en avons; et qu'on peut la considérer comme une quantité qui va en croissant, depuis le plus petit degré de connaissance, jusqu'à la persuasion entière.

591. C'est pour cette raison que nous concevons la certitude comme un tout, divisible en autant de parties qu'on voudra; et que, pour déterminer la probabilité, nous devons assigner la raison qu'il y a entre ce tout et la partie qui exprime ce qui nous est connu.

592. Supposons qu'un homme sorte d'un vaisseau dans lequel il y a quatre-vingt-quatre Hollandais, douze Anglais et quatre Allemands. J'ignore de quelle nation est celui qui vient de sortir du vaisseau; mais le risque de me tromper sera moindre, et par conséquent la probabilité plus grande, si j'affirme que c'est un Hollandais, que si je le suppose Allemand ou Anglais.

593. Cependant l'assertion de celui qui dirait que c'est un Allemand ne serait pas destituée de toute probabilité.

594. Dans le premier cas, la probabilité serait à la certitude comme 21 à 25, et dans le second, comme 1 à

25. Nous indiquerons, dans la suite, les fondements de cette sorte de calcul.

595. On appelle *vraisemblance*, la probabilité qui surpasse la demi-certitude. Dans l'usage ordinaire, on appelle *probable* ce qui a de la vraisemblance. C'est pourquoi il ne faut point confondre ce qui est probable avec ce qui a seulement quelque probabilité.

596. La demi-certitude forme le doute proprement dit, et peut être envisagée comme une espèce d'équilibre.

597. Les degrés de vraisemblance croissent depuis le doute jusqu'à la certitude.

598. On appelle *incertain* ce dont la probabilité est moindre que la demi-certitude; et il est manifeste qu'il doit aussi y avoir ici différents degrés.

599. La preuve de la possibilité de ce que nous examinons appartient à la matière de la probabilité. Car la première chose qu'il nous importe de déterminer par rapport à tout ce que nous souhaitons de connaître, est de savoir si cela est possible. Ainsi, la simple possibilité forme le premier degré de probabilité; mais le moindre de tous, et plus petit que tout degré assignable. Voilà pourquoi, dans la pratique, la simple connaissance de la possibilité est confondue avec l'ignorance; quoiqu'à proprement parler, elle diffère de la parfaite ignorance, pour laquelle la possibilité même est incertaine. C'est ainsi, par exemple, que ce qu'on raconte des spectres et des sorciers n'en devrait pas moins être regardé comme fabuleux, quand même on en prouverait la possibilité.

600. On déduit quelquefois la probabilité de la considération de la chose même, et quelquefois de la probabilité de l'argument sur lequel l'assertion est fondée.

601. Dans l'un et l'autre cas, on se sert des mêmes

règles pour déterminer la probabilité, qui est ou simple ou composée.

602. Je parlerai de la probabilité simple dans ce chapitre, et je marquerai, dans le chapitre suivant, à quoi il faut faire attention quand il s'agit de considérer ensemble plusieurs probabilités.

603. Pour déterminer la probabilité qui résulte de la nature de la chose, il faut assigner les cas possibles entre lesquels l'*événement*, de la probabilité duquel il s'agit, se trouve nécessairement; et ces cas, s'ils sont composés, doivent être divisés de manière que tous puissent arriver avec une égale facilité. Et la probabilité sera à la certitude, comme le nombre des cas dans chacun desquels l'*événement* proposé a lieu, au nombre de tous les cas possibles.

604. Par exemple, quelqu'un cherche le degré de probabilité qu'il y a qu'il amène huit points avec deux dés : les cas possibles avec deux dés sont qu'on amènera 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ou 12. Mais ces onze cas n'arrivent pas avec la même facilité : sept points peuvent être amenés de six manières, et douze ou deux, d'une seule.

605. En divisant ces onze cas, on découvre que deux dés peuvent donner trente-six coups différents, et qui peuvent tous arriver avec la même facilité; car à chacune des faces d'un des dés peut répondre quelqu'une des six faces de l'autre.

606. Parmi tous ces coups, il y en a cinq de huit points; par conséquent, comme 5 est à 36, ainsi la probabilité qu'on cherche est à la certitude (603); et cette probalité vaut $\frac{5}{36}$ de la certitude.

607. Quand un des deux nombres qui exprime la raison

qu'il y a entre la probabilité et la certitude manque, la probabilité ne saurait être déterminée.

608. Quand, pour découvrir ces nombres, on ne fait attention qu'aux idées des choses, on se trouve souvent très-embarrassé, surtout dans les affaires qui se rencontrent dans le cours ordinaire de la vie. On se sert, dans ces occasions, d'une autre méthode pour déterminer la probabilité, savoir, en examinant les événements mêmes.

609. Supposons qu'une urne contienne des ballottes noires et des ballottes blanches : on demande quelle probabilité il y a que la première qu'on tirera sera noire.

Cette probabilité est à la certitude, comme le nombre des ballottes noires dans l'urne est au nombre de toutes les ballottes (603). Mais l'un et l'autre de ces nombres sont inconnus.

610. En négligeant la considération de ces nombres, nous découvrons la proportion que nous cherchons, si plusieurs ballottes ont déjà été tirées auparavant, soit qu'elles aient été rejetées dans l'urne ou non; car le nombre de toutes les ballottes tirées est au uombre des noires qui se trouvent parmi ces ballottes, comme la certitude à la probabilité que nous cherchons.

611. A la vérité, il peut y avoir une petite erreur : mais si le nombre des ballottes qui ont été tirées est grand, il ne faut pas s'embarrasser de cette erreur dans la pratique.

Car on a démontré mathématiquement qu'en augmentant le nombre des observations, le danger de se tromper devenait petit, au point de s'évanouir presque à la fin.

612. On peut employer avec succès cette méthode, pour déterminer la probabilité de la vie des hommes; et, avec le secours d'une table formée sur un grand nombre

d'observations, on peut résoudre un grand nombre de questions utiles.

613. Si les observations ont rapport à des cas plus déterminés, comme à quelque maladie particulière, la conclusion sera plus précise aussi; et on pourra assigner la grandeur du danger auquel est exposée la vie de celui qui a la maladie en question.

614. Le péril dans les navigations peut être déterminé de la même manière, pour fixer le prix de l'assurance.

615. Si, de mille vaisseaux qui ont entrepris le même voyage, il en est péri dix, l'assurance vaut la centième partie de la valeur de ce qu'on assure : proportion qu'il faudra augmenter ou diminuer, suivant la bonté du vaisseau, en cas qu'elle soit connue; car nous supposons que les observations ont eu rapport à des vaisseaux quelconques.

Si les observations avaient été faites à l'égard de mille vaisseaux parfaitement semblables à celui dont il s'agit, on fixerait plus exactement le prix de l'assurance; auquel cependant il faut ajouter quelque gain en faveur de l'assureur, parce que l'assurance est une espèce de négoce.

616. Cette méthode de déterminer la probabilité par le moyen d'un certain nombre d'observations, a passé en usage. Mais comme la plupart des cas ne sont pas marqués exactement, et que les hommes négligent souvent de considérer distinctement les événements qui n'ont pas une relation particulière avec eux, ils déterminent la probabilité par une estimation grossière : et on appelle prudents ceux qui, en faisant attention à ce qui doit entrer dans le calcul, s'écartent moins de la vérité que les autres, dans des estimations de ce genre.

617. Et qu'on ne s'étonne pas que nous rapportions

à une proportion déterminée, non-seulement les choses qui dépendent d'une cause régulière, mais même celles qui sont entièrement contingentes; car rien n'est irrégulier ou fortuit, si l'on considère les choses mêmes. Nous appelons irrégulier ce dont nous n'apercevons pas la régularité, à cause du concours de plusieurs causes différentes; et nous donnons le nom de fortuit à ce dont nous n'apercevons pas la liaison de dépendance avec une cause déterminée, quoique cette liaison soit très-réelle (90).

618. Il arrive très-souvent que la régularité, laquelle, en considérant un petit nombre d'effets, nous échappait, se développe à nos yeux, en augmentant le nombre des effets que nous faisons entrer dans l'examen (611). De combien de causes ne dépend point la fin de la vie de l'homme? Cependant, dans un nombre de trente ou de quarante mille hommes, la suite de ceux qui meurent est régulière. Et cette suite même, s'il est question d'hommes pris au hasard parmi tous les habitants d'un pays, n'est pas troublée par une maladie épidémique; et quand même il y arrive quelque dérangement, ce dérangement n'a lieu que pendant un petit nombre d'années: pendant toutes les autres la suite continue, comme s'il n'y avait point eu de mortalité extraordinaire.

619. Il faut observer de plus, au sujet de la probabilité, que souvent on découvre qu'il y a probabilité, sans qu'on puisse la déterminer; ce qui arrive quand nous voyons que l'événement dont il s'agit se trouve nécessairement parmi d'autres qui peuvent arriver avec la même facilité, mais dont le nombre nous est inconnu.

620. Mille habitants d'une ville sont péris par un accident imprévu; la probabilité que Pierre, qui demeure

dans cette ville, est du nombre des morts, est à la certitude comme mille au nombre inconnu des habitants de la ville.

621. Si l'événement dont il s'agit se trouve parmi d'autres que nous regardons comme pouvant arriver avec la même facilité, et que le nombre en soit infini, il n'y a plus de probabilité.

622. Que si cela même nous est inconnu, savoir, si ce nombre est infini ou non, nous ignorons s'il y a quelque probabilité, ou s'il n'y en a pas.

623. Ceux qui prétendent qu'il y a des habitants dans les planètes, se fondent sur les conformités qu'il y a entre les planètes et notre terre; conformités qui prouvent la possibilité de leur assertion. Mais la probabilité que les planètes sont habitées est à la certitude comme cet usage particulier des planètes, c'est-à-dire comme l'unité, est au nombre des usages auxquels les planètes peuvent avoir été destinées. Or, qui osera affirmer que ce nombre n'est point infini?

624. Nous avons dit que la probabilité a quelquefois rapport aux arguments sur lesquels telle ou telle assertion est fondée (600). Cette sorte de probabilité se découvre de la même manière que s'il était question d'un événement.

Il faut examiner combien de fois, dans un certain nombre de cas où un argument a été employé, cet argument n'a pas trompé; et ce premier nombre sera au nombre des cas comme la probabilité de l'argument à la certitude.

625. Si j'entends raconter cent choses à un homme, qu'il assure avoir toutes vues, et qu'il n'ait dit la vérité que quatre-vingt-dix fois; quand il racontera quelque

chose dans la suite, la probabilité de son témoignage vaudra $\frac{9}{10}$; et cette probabilité de l'argument indique la probabilité de la chose, qui n'est fondée que sur ce seul argument.

626. Toute probabilité doit être distinguée de la certitude; car, comme nous voyons quelquefois arriver ce qui n'était guère probable, il se peut aussi qu'un événement très-probable n'arrive pas.

627. Cependant la probabilité peut être augmentée au point de ne pouvoir plus être distinguée de la certitude. Pierre cherche Paul, qui est caché. Il se rend à la ville où est Paul; il entre dans une maison, et va tout droit à l'endroit qui recèle celui qu'il cherche. Je dis que cet endroit a été connu de Pierre; personne n'en disconviendra. Cependant il n'y a, en faveur de mon assertion, qu'une très-grande probabilité; car le contraire a quelque probabilité, quoique très-petite; et cette dernière probabilité est à la certitude comme l'unité au nombre de tous les lieux où Paul a pu être caché.

CHAPITRE XXIII.

De la probabilité composée (1).

628. Quand plusieurs probabilités simples doivent être considérées ensemble, nous leur donnons le nom de *probabilité composée* (601, 602). Les cas où la chose a lieu sont assez fréquents et extrêmement variés.

(1) Ceux qui ne sont pas assez versés dans l'arithmétique peuvent passer ce chapitre.

629. I. Par rapport à deux ou plusieurs événements dont la probabilité est donnée, on demande quelle probabilité il y a que, dans un cas déterminé, l'un ou l'autre, ou s'il y en a plusieurs, un de tous arrive.

630. Cette question se résout par l'addition de toutes les probabilités données; et la somme donne la probabilité qu'on cherche.

Mais elle peut aussi se résoudre directement, comme s'il était question d'une probabilité simple.

631. Dans l'exemple du n° 592, si quelqu'un demande quelle probabilité il y a que c'est un Hollandais, ou un Allemand, qui est sorti du vaisseau, la somme des Hollandais et des Allemands, pris ensemble, est au nombre de tous ceux qui sont dans le vaisseau, c'est-à-dire 88 est à 100, ou 22 à 25, comme la probabilité est à la certitude (603); c'est pourquoi cette probabilité vaut $\frac{22}{25}$, qui est la somme des deux probabilités séparées $\frac{21}{25}$ et $\frac{1}{25}$ (594, 603).

Avec deux dés on peut amener huit points de cinq manières, et neuf de quatre manières; donc la probabilité que quelqu'un amènera *huit* ou *neuf* vaut $\frac{9}{36}$, c'est-à-dire $\frac{1}{4}$ (603, 605, 606).

632. II. Les probabilités de deux événements étant données, on demande la probabilité qu'il y a que l'un ou l'autre arrive dans des cas distincts. On demande, par exemple, quelle probabilité il y a qu'avec deux dés quelqu'un amène du premier coup *huit*, ou du second *neuf*.

633. L'exemple serait précisément pareil, si Jean s'engageait à payer mille florins, en cas que, après dix ans, Pierre ou Paul, dont l'âge est donné, soit en vie: on demande quelle probabilité il y a que Jean payera ladite

somme. Il faut déterminer séparément, à l'égard de Pierre et de Paul, quelle probabilité il y a qu'ils vivront après dix ans ; et ensuite il faut faire un calcul, dont j'expliquerai la méthode en résolvant la question du n° 632.

634. La probabilité du premier coup vaut $\frac{5}{36}$ (606), et du second $\frac{4}{36}$ ou $\frac{1}{9}$; ce qu'on trouve de la même manière (603).

La probabilité du premier coup diffère de la certitude qui est exprimée par l'unité, de $\frac{31}{36}$, c'est-à-dire que $\frac{31}{36}$ forment la probabilité contraire.

Cette probabilité $\frac{5}{36}$, du premier coup, doit être augmentée, et la probabilité contraire diminuée, parce qu'il reste un second coup à tirer. La probabilité de ce second coup est $\frac{1}{9}$; mais si l'on ajoutait cette dernière probabilité tout entière, la première serait trop augmentée, le second coup n'ayant point lieu si on amène huit du premier coup. Ainsi, l'augmentation ne doit pas valoir un $\frac{1}{9}$ de la certitude entière, mais seulement $\frac{1}{9}$ de la probabilité que le second coup aura lieu, laquelle est la même que la probabilité du contraire dans le premier coup, et vaut $\frac{31}{36}$: la neuvième partie de cette fraction vaut $\frac{31}{324}$, laquelle ajoutée à $\frac{5}{36}$ donne $\frac{19}{81}$, nombre que nous trouvons avec plus de facilité par la règle suivante, qu'il faut toujours employer dans de semblables occasions, et qui s'étend à un nombre quelconque de probabilités, qu'on considère en même temps.

635. Nous appelons *complément d'une probabilité* ce qui manque à cette probabilité, pour atteindre à l'unité, qui exprime la certitude.

636. Règle. *En multipliant les compléments de toutes les probabilités,* soit qu'il y en ait deux ou davantage, *le complément du produit donnera la probabilité qu'on cherche.*

637. Dans l'exemple du n° 633, supposons que Pierre ait 28 ans, et Paul 47. La probabilité que le premier sera en vie après 10 ans vaut $\frac{17}{20}$; la probabilité de la vie du second, après 10 ans, vaut $\frac{7}{9}$; les compléments sont $\frac{3}{20}$ et $\frac{2}{9}$; le produit de ces compléments est un $\frac{1}{30}$, dont le complément, savoir $\frac{29}{30}$, exprime la probabilité qu'on cherche; par conséquent, 29 est à 30 comme la probabilité que Jean payera la somme de mille florins est à la certitude; et ce dernier a plus promis que si, sans aucune condition, il s'était engagé à payer dans dix ans neuf cent soixante florins.

638. Le calcul devrait se faire de même si Pierre et Paul étaient de même âge, ou si quelqu'un avait entrepris d'amener avec deux dés huit points du premier ou du second coup : car, en ce cas, il ne faudrait qu'appliquer la règle à des probabilités égales.

639. Une chose à laquelle il faut bien prendre garde, est de ne pas prendre pour égales des probabilités qui ne sont pas telles; ce qui peut arriver, lorsque l'union de deux probabilités apporte du changement à une d'elles.

640. Supposons, dans l'exemple du n° 592, que deux hommes sortent du vaisseau, et qu'on demande la probabilité qu'il y a que l'un ou l'autre soit un Hollandais. La probabilité, à l'égard du premier, vaut $\frac{84}{100}$ (603), c'est-à-dire $\frac{21}{25}$; à l'égard du second elle n'est pas la même : car, quand le premier est sorti, il ne reste que 99 hommes dans le vaisseau; et à moins que tous les Hollandais ne soient dans ce dernier nombre, il n'est pas nécessaire que le second, qui est sorti, entre en considération; par conséquent la probabilité vaut $\frac{84}{99}$ (603). Ainsi, ce sont les probabilités $\frac{21}{25}$ et $\frac{84}{99}$ qui, suivant la règle donnée (636), doivent entrer dans le calcul.

641. III. Plusieurs questions, différentes de celles que nous venons de proposer, peuvent être rapportées à ces sortes de questions; de manière que, pour les résoudre par les mêmes règles, il ne faut autre chose que changer l'exposition du cas.

642. On demande, touchant ce qui a été dit nos 633 et 637, quelle est la probabilité que Pierre et Paul mourront l'un et l'autre dans l'espace de dix ans? Cette question coïncide avec celle-là même que nous avons traitée; et la probabilité qu'on cherche vaut la probabilité du contraire de ce qu'on demandait dans le nombre 637 : et elle vaut la différence qu'il y a entre la probabilité cherchée en cet endroit et la certitude.

643. Pareillement, si l'on demande quelle probabilité il y a que Pierre et Paul seront l'un et l'autre en vie dans dix ans, cette probabilité est la même que celle du contraire, ou du manque de certitude de cette autre proposition, que l'un ou l'autre mourra dans le temps marqué; et cette question appartient à celles que nous avons expliquées (632 et suiv.).

644. Mais il est plus commode de résoudre ces sortes de questions directement; elles appartiennent à une autre classe, dont nous traiterons dans la suite (651 et suiv.).

645. IV. L'union de différents arguments probables augmente la probabilité; cependant les probabilités des arguments ne doivent pas être jointes ensemble par une simple addition.

646. On propose un argument dont la probabilité vaut $\frac{3}{4}$; par conséquent, ce qui reste d'incertitude n'est que $\frac{1}{4}$, et ce $\frac{1}{4}$ est encore diminué, si on ajoute un second argument probable : ce second argument ne saurait ôter toute l'incertitude; ce privilége n'appartient qu'à une

preuve complète. Si la probabilité du second argument vaut $\frac{2}{3}$, il retranchera deux tiers de l'incertitude, c'est-à-dire deux tiers du quart qui restait, c'est-à-dire $\frac{1}{6}$ du tout; en ajoutant ce $\frac{1}{6}$ à la probabilité du premier argument, nous aurons la probabilité que nous cherchons; savoir $\frac{11}{12}$.

647. Ce raisonnement revient à celui du n° 634. Et la règle (636) par laquelle la question proposée en cet endroit se résout avec facilité, peut aussi être appliquée ici, lorsque deux ou un plus grand nombre d'arguments probables se trouvent réunis.

648. Pour pouvoir appliquer cette règle, il faut examiner si la probabilité d'un argument n'est pas changée par le concours d'un autre; ce qui arrive quand la règle du n° 603 peut être appliquée aux circonstances qui concourent, considérées conjointement.

649. Un homme a été tué d'un coup d'épée dans une foule; il se trouve qu'il n'y a eu que six hommes qui aient tiré l'épée, et que Jacques a été un des six; la probabilité qu'il est l'auteur du meurtre vaut $\frac{1}{6}$ (603).

Il se trouve, outre cela, que celui qui a fait le coup avait les cheveux noirs; que dans la foule il y en a eu dix dont les cheveux étaient de cette couleur, et que ce second indice convient encore à Jacques. Ainsi, il y a une nouvelle probabilité qui vaut $\frac{1}{10}$, et qui concourt avec la première. Les probabilités jointes ensemble valent $\frac{1}{4}$ (647, 636).

650. La probabilité que Jacques a commis le meurtre est bien déterminée de cette manière-là, si nous ne connaissons rien de plus que ce que nous venons de supposer. Mais si nous acquérons quelque nouvelle lumière, la probabilité est changée, c'est-à-dire augmentée ou

diminuée. Si les deux circonstances indiquées pouvaient être jointes, et qu'il y eût moyen de déterminer en combien d'hommes ces circonstances concourent, il ne faudrait considérer que ces hommes-là seuls. Si les six hommes dont il a été premièrement fait mention avaient les cheveux noirs, la probabilité ne vaudrait plus un $\frac{1}{4}$, mais $\frac{1}{6}$, et le second indice serait inutile : mais si on trouvait que les deux circonstances se réunissent dans la seule personne de Jacques, la probabilité se changerait en persuasion.

651. V. Nous avons examiné jusqu'ici les probabilités qui ont été augmentées par le concours d'autres probabilités : il nous reste à parler de la diminution des probabilités. Cette diminution a lieu quand le fondement même de la probabilité n'est que probable ; car la probabilité diminue en raison de la diminution de la probabilité du fondement.

652. Si *la probabilité de l'événement* est $\frac{1}{2}$, mais qu'il y ait $\frac{1}{3}$ de probabilité que la première probabilité puisse avoir lieu, la probabilité de l'événement vaudra le tiers de la moitié, c'est-à-dire $\frac{1}{6}$ de la certitude, et *sera*, comme on voit, *le produit de la multiplication des probabilités données.*

653. Cette règle a lieu toutes les fois qu'un événement probable dépend d'un autre événement probable, soit qu'il y en ait deux ou un plus grand nombre.

654. Paul s'est joint à neuf compagnons, dans le dessein de s'embarquer ; mais de ces dix il n'y en a que sept qui soient entrés dans le vaisseau.

Quand le vaisseau a quitté le port, il s'y trouvait deux cents hommes, dont, dans la suite, cent cinquante, avec deux cent cinquante autres, ont été envoyés à une ex-

pédition dans laquelle ces quatre cents ont tous péri, à l'exception de trente. On demande la probabilité qu'il y a que Paul soit au nombre des morts?

1. La probabilité que Paul ait été dans le vaisseau vaut $\frac{7}{10}$. 2. S'il y a été, la probabilité qu'il ait été de l'expédition vaut $\frac{3}{4}$. 3. S'il en a été, la probabilité qu'il ait été tué vaut $\frac{37}{40}$ (603). Le produit de ces trois probabilités donne la probabilité qu'on cherche (652, 653), c'est-à-dire $\frac{777}{1600}$, ou à peu près $\frac{17}{35}$.

655. La question touchant l'assurance d'un vaisseau qui doit toucher à différents ports, est précisément de la même nature.

656. Un vaisseau doit se rendre à un port, de ce port à un autre; et enfin, revenir à l'endroit d'où il est parti.

Les probabilités de ces navigations différentes étant données (615), on demande la probabilité du retour du vaisseau; et il paraît, par ce qui vient d'être dit, qu'il ne faut, pour cet effet, que multiplier les probabilités des trois navigations considérées séparément (652, 653).

657. C'est par le moyen de la même méthode qu'on peut déterminer le concours des événements qui arrivent dans le même temps.

658. Quatre questions peuvent avoir lieu dans l'exemple des nos 633 et 637, suivant le différent concours des circonstances.

1. On demande la probabilité qu'il y a, que Pierre et Paul seront en vie dans dix ans;

2. Que Pierre sera seul en vie;

3. Ou que ce sera Paul seul;

4. Ou enfin, que l'un et l'autre seront morts dans le même espace de temps?

Entre vingt hommes de l'âge de Pierre, il en meurt trois dans dix ans, et il en reste dix-sept en vie; donc la probabilité que Pierre vivra dans dix ans est $\frac{17}{20}$, et celle qu'il sera mort est $\frac{3}{20}$ (603).

On découvre de même que la probabilité que Paul sera en vie après le même temps est $\frac{7}{9}$; ce qui laisse une probabilité de $\frac{2}{9}$ pour sa mort (637, 603).

Pour répondre à la première question, il faut joindre par la multiplication les probabilités touchant la vie de chacun d'eux en particulier, $\frac{17}{20}$ par $\frac{7}{9}$; et la probabilité qui en résulte sera $\frac{119}{180}$, c'est-à-dire, à peu près $\frac{2}{3}$.

La réponse à la seconde question se trouve en multipliant la probabilité que Pierre sera en vie par la probabilité que Paul sera mort, $\frac{17}{20}$ par $\frac{2}{9}$, ce qui donne $\frac{17}{90}$, c'est-à-dire, à peu près $\frac{3}{16}$ (652).

De même, $\frac{7}{9}$ par $\frac{3}{20}$ donne un nombre qui satisfait à la troisième question, savoir, $\frac{7}{60}$, ou à peu près $\frac{2}{17}$ (652).

Enfin, pour résoudre la quatrième question, il faut multiplier ensemble les probabilités qu'ils viendront tous deux à mourir dans le temps marqué, c'est-à-dire, $\frac{3}{20}$ par $\frac{2}{9}$; ce qui donne $\frac{1}{30}$ (652).

659. Cette même règle (652) peut être appliquée à toute proposition composée de diverses autres propositions, qui ont chacune leur degré de probabilité.

660. On s'en peut servir aussi pour déterminer la probabilité d'une preuve qui se déduit probablement d'un autre argument probable; comme si Pierre affirmait qu'il a entendu raconter un certain fait à Paul, et que le témoignage de l'un et de l'autre fût suspect.

661. Il est clair qu'un pareil concours diminue extrêmement les probabilités; car deux probabilités, dont chacune vaudrait $\frac{7}{10}$, jointes ensemble, ne formeraient

pas tout à fait ce que nous avons appelé le doute (596).

CHAPITRE XIX.

Des objections et des probabilités opposées.

662. Il ne suffit pas, lorsqu'il s'agit d'acquérir des connaissances, de faire seulement attention à ce qui sert à prouver ce que nous examinons ; mais il faut considérer aussi ce qu'on peut alléguer en faveur du sentiment contraire.

663. Par rapport à l'évidence mathématique, il est très-vrai qu'on n'y saurait rien opposer; et quand il est question d'une perception simple et immédiate, il ne saurait jamais y avoir d'erreur (458).

664. Dans des cas plus composés, où il se trouve plusieurs jugements, il ne saurait non plus y avoir de l'erreur, lorsque d'un seul coup d'œil nous voyons tous ces jugements, et que nous apercevons la liaison qu'il y a entre un principe simple et la proposition dont il s'agit (460).

665. L'erreur a lieu quand on néglige l'évidence (471); ce qui, à cause de l'imperfection de l'entendement humain, peut arriver dans des cas plus composés (472, 474). Dans ces cas, on regarde comme évident ce qui n'est point tel, et on donne lieu à des objections.

666. Il s'ensuit de là que si une proposition me paraît évidemment démontrée, et qu'on me propose, en faveur de la proposition contraire, des arguments qui me paraissent aussi évidents, il me faudra rester dans le doute; il y aura de l'erreur, sans que je puisse déterminer de quel côté elle se trouve.

667. Quand d'une proposition nous pouvons déduire

évidemment une conséquence qui est manifestement absurde, nous avons une preuve indubitable de la fausseté de la proposition. Mais si cette proposition même a un fondement qui nous paraît aussi évidemment vrai, nous nous trouvons dans le cas que nous venons d'examiner; il faut rester dans le doute; c'est pourquoi ceux qui disent, *Cela est clairement démontré, ainsi je ne m'embarrasse pas des conséquences*, raisonnent avec aussi peu de justesse que ceux qui leur répondent : *Cette proposition mène à l'absurde; ainsi je ne m'embarrasse pas des arguments par lesquels on prétend la démontrer.*

668. C'est un usage établi, quand il est question d'arguments opposés, et qu'on ne saurait résoudre, que chacun tient pour vrai le sentiment dont la démonstration lui a été proposée la première : mais qui ne voit qu'un pareil procédé répugne manifestement à la droite raison?

669. Une maxime communément reçue veut qu'on soit dispensé d'avoir égard aux objections, quand une proposition est clairement démontrée.

670. Mais cette maxime a besoin d'explication. Elle est fausse, si, par objection, nous entendons un argument évident en faveur de la proposition contraire (666); en ce sens, le contraire de la maxime est vrai, savoir, *qu'il ne saurait y avoir de pleine persuasion, à moins que toutes les objections ne soient levées.*

671. Mais il faut bien distinguer les objections d'avec les difficultés, qui peuvent subsister sans détruire la proposition même, et qui prouvent tout au plus qu'elle a un côté obscur. C'est de ces sortes de difficultés dont on n'est pas obligé de s'embarrasser, et auxquelles on doit appliquer la maxime du n° 669.

672. Telle est l'objection contre le mouvement de la terre autour du soleil, laquelle a pour fondement la parallaxe annuelle, qui n'a pas encore été assez bien prouvée par les observations astronomiques. Mais la force de l'argument dépend de la distance des étoiles fixes, qui est inconnue. En supposant cette distance assez grande, toute la difficulté tombe; et nous pouvons accorder ce qu'on dit de la parallaxe annuelle, sans qu'on soit en droit d'en rien conclure contre le mouvement de la terre.

673. On fait plusieurs objections contre ce que les mathématiciens démontrent sur l'infini; mais on ne prouve par là autre chose, sinon que nous ne concevons pas clairement tout ce qui a rapport à l'infini; ce qui n'ébranle en aucune façon les démonstrations dont il s'agit.

674. Car toute objection qui a pour fondement notre ignorance n'a aucune force contre ce qui est évidemment prouvé.

675. Quoique toutes ces remarques aient un rapport direct avec l'évidence mathématique, on peut cependant les appliquer aussi à l'évidence morale, au sujet de laquelle nous observons outre cela que la certitude ne peut jamais être ébranlée par une probabilité opposée (671), parce que celle-ci n'exclut jamais la certitude contraire.

676. Mais quand la certitude manque, quoique la probabilité soit grande, cette dernière est diminuée par une probabilité opposée; parce qu'une chose, quoique appuyée sur une grande probabilité, peut être fausse, et qu'une autre chose peut être vraie, quoique appuyée sur une moindre probabilité (626).

677. Deux hommes me racontent, sur un fait particulier, des choses directement opposées; si les deux témoignages sont dignes de foi, je dois rester dans le doute

(666); et je conclurai simplement que l'un des deux témoignages est vrai.

678. Si l'un des deux est digne de foi et l'autre suspect, je n'ai aucun égard au témoignage du dernier (675).

679. S'ils sont tous deux également suspects, le témoignage de l'un détruit celui de l'autre : que si néanmoins l'un et l'autre de ces témoignages est vraisemblable, à cause que les témoins sont peu suspects, il sera vraisemblable que l'un ou l'autre aura dit la vérité.

680. S'il y a des arguments probables des deux côtés, mais dont les probabilités sont inégales, on pourra, ces probabilités étant données, déterminer de combien l'une surpasse l'autre.

681. Mais il ne faut pas regarder comme une probabilité opposée celle qu'on déduit d'une chose qui n'a aucun rapport avec le sujet dont il s'agit; les arguments doivent être puisés dans des sources convenables.

682. Pour déterminer la probabilité d'un événement contingent, nous ne devons pas faire attention à ce qui est déjà arrivé en pareil cas; car deux événements qui s'entre-suivent, et dont l'un ne dépend point de l'autre, n'ont pas plus de relation ensemble que deux autres événements quelconques.

683. La probabilité d'un coup de dés n'est pas changée par la connaissance que j'ai du coup précédent; cependant combien n'y a-t-il pas de gens qui y font attention, et qui disent : Cela vient d'arriver, donc cela n'arrivera pas une seconde fois à présent?

684. D'autres, au contraire, parce qu'une chose, quoique très-probable, ne leur a pas réussi, n'osent plus s'exposer au même risque, et disent : Cela a manqué, donc cela manquera encore.

685. Que de chimères ne se forgent pas les hommes au sujet de la fortune, du bonheur et du malheur, dans des cas où la prudence voudrait qu'ils ne fissent attention qu'à la seule probabilité!

686. Les mots de bonheur ou de malheur n'expriment autre chose que le rapport qu'il y a entre les désirs des hommes, et des événements dont la probabilité est très-petite.

687. Je finirai ce que j'avais à dire de l'évidence mathématique, de l'évidence morale et de la probabilité, par quelques observations générales.

688. Les bornes étroites dans lesquelles l'intelligence des hommes est renfermée, sont cause qu'il ne leur est pas possible d'éviter toute erreur. Ils démêlent, à la vérité, les règles qu'il faudrait suivre pour cela; mais l'observation constante de ces règles est au-dessus des forces humaines.

689. Les opinions des hommes dépendent du degré de leurs connaissances, qui se trouve si différent dans chacun d'eux en particulier, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner s'il y a parmi eux une si grande diversité d'opinions, et s'il arrive si souvent au même homme de changer de sentiment.

690. Une chose me paraît certaine: on me propose une objection que je ne saurais résoudre, et je commence à douter (670). Je trouve la solution de la difficulté proposée, mon doute s'évanouit; et un second changement arrive dans ma persuasion, touchant la vérité de la chose dont il s'agit. De pareils changements arrivent moins fréquemment dans des choses de grande importance, à ceux qui s'appliquent tout de bon à étendre leurs connaissances.

691. Il est évident que de tous nos jugements il n'y en a point qui doivent éprouver de plus fréquents changements que ceux qui roulent sur la probabilité. Toute probabilité est relative à la connaissance imparfaite que nous avons d'un sujet, et cette connaissance peut varier à chaque instant (590). Voilà pourquoi le même argument qui, à l'un, ne paraît presque avoir aucune probabilité, ne laisse aucun doute dans l'âme d'un autre, qui a des connaissances plus étendues sur le sujet en question (627).

692. C'est ce qui arrive surtout dans les choses qui regardent le cours ordinaire de la vie. La probabilité y est différente presque pour chaque homme, et dépend, la plupart du temps, de l'attention qu'on fait à de petites circonstances, dont chacune en particulier ne prouve presque rien, mais qui tirent leur force de leur assemblage (645), et qui par là forment quelquefois une si grande probabilité, qu'on ne la distingue plus de la certitude (627).

693. Nous jugeons de ce qui se passe dans l'âme de quelqu'un par le temps et le lieu dans lesquels il a fait certaines choses, par l'attitude et le mouvement de son corps, par sa voix, son visage, et les changements que nous y avons observés; comme aussi par un nombre infini d'autres circonstances, dont la plupart sont telles, qu'on ne saurait ni les faire sentir à un autre, ni les rapporter à quelque mesure déterminée; ce qui est cause que, dans ces sortes de circonstances, nous pouvons seuls juger de la probabilité qu'elles forment par leur réunion.

694. Pour juger de la force d'une preuve, laquelle résulte de l'union de certaines circonstances qui concourent à un même but, il faut de l'art; et quoique cet art ne puisse guère être réduit en règles, nous ne laisserons pas d'en dire quelque chose dans la suite.

CHAPITRE XX.

Des jugements composés, ou du raisonnement.

695. On forme un jugement, lorsqu'on compare deux idées (400), qu'on affirme ou l'on nie l'attribut du sujet (405); c'est-à-dire qu'on joint ou qu'on sépare les idées du sujet, ou de l'attribut.

696. Il n'y a aucune difficulté, quand ces idées peuvent être immédiatement comparées ensemble ; mais cela ne se peut pas toujours : en ce cas, il faut avoir recours à quelque idée moyenne; et la comparaison qui se fait par l'entremise de cette nouvelle idée s'appelle un *raisonnement.*

697. Cette idée moyenne, qu'on nomme aussi *moyen,* est comparée séparément avec le sujet et avec l'attribut dont il s'agit; ce qui se fait en deux propositions distinctes, lesquelles, conjointement avec la proposition même, qu'il faut prouver, forment ce qu'on appelle un *argument.*

698. La proposition que l'on veut prouver s'appelle la *conclusion.*

699. L'attribut de la conclusion s'appelle le *grand terme;* et la proposition, dans laquelle ce terme est comparé avec l'idée moyenne, forme la *majeure* de l'argument.

700. Le sujet de la conclusion se nomme le *petit terme;* et on donne le nom de *mineure* de l'argument à la proposition dans laquelle ce terme est joint avec l'idée moyenne.

701. La majeure et la mineure de l'argument en sont appelées les *prémisses.*

702. Le raisonnement est simple, et est exprimé par un simple argument, quand on n'y emploie qu'une seule idée moyenne.

703. S'il faut plusieurs idées moyennes pour démontrer la rélation qu'ont entre elles deux idées qu'on veut comparer, le raisonnement devient composé, et on doit joindre ensemble plusieurs raisonnements simples, comme nous le verrons (727 et suiv.), après avoir expliqué ce qui a rapport au raisonnement simple.

704. Si j'entreprends de prouver *que la terre est sphérique,* il me sera impossible de comparer immédiatement ensemble l'idée de la figure sphérique et celle de la terre; mais avec le secours d'une idée moyenne, savoir, celle de l'ombre de la terre, qui se trouve être l'ombre d'un corps sphérique, je ferai la comparaison dont il s'agit; et voici comment j'exprimerai mon argument:

705. *Tout corps est sphérique, si son ombre, tombant directement sur un plan, est circulaire, quelle que soit la situation de ce corps.*

Or, nous voyons, dans les éclipses de lune, que l'ombre de la terre a cette propriété.

706. *Donc la terre est un corps sphérique.*

On n'exprime pas toujours toutes ces propositions; mais il est facile de suppléer celles qu'on supprime.

707. *L'âme pense.*

Donc elle n'est point corporelle.

Il faut suppléer cette proposition :

Ce qui pense n'est point corporel.

708. Pour que la conclusion soit juste, il faut premièrement que les prémisses qui constituent la *matière* de l'argument soient vraies; ensuite, que la conclusion en soit bien déduite, c'est-à-dire que la comparaison de l'idée

moyenne avec les termes de la conclusion démontre leur relation ; ce qui appartient à la *forme* de l'argument.

709. Je ne parlerai à présent que de la forme, et je marquerai ce qu'il faut observer pour n'y pas pécher.

On trouve sur cette matière, chez les dialecticiens, un grand nombre de règles, dont la pratique, quoiqu'elle ait son usage en plusieurs occasions, n'est cependant pas absolument nécessaire pour bien raisonner.

710. C'est pourquoi je tâcherai d'expliquer la chose en peu de mots, persuadé qu'il y a des moyens infiniment plus abrégés que ceux que fournissent les méthodes ordinaires, pour juger de la solidité d'un raisonnement.

711. Comme cependant l'art d'argumenter, considéré en soi, est certainement très-beau, et qu'il a son utilité, surtout quand il s'agit de convaincre les autres de la fausseté de leurs raisonnements quand ils se trompent, je parlerai de cet art dans un petit traité à part, par lequel j'ai dessein de terminer cet ouvrage.

712. Pour juger d'un argument, il faut, avant toutes choses, entendre la matière dont il est question ; après quoi, il est nécessaire de faire attention aux règles suivantes :

713. I. En tout raisonnement il n'y a que trois termes, le sujet et l'attribut de la conclusion ; lesquels termes sont joints, dans les prémisses, avec le troisième, savoir, le moyen. Par conséquent un raisonnement est faux s'il contient quatre termes.

714. II. Pour qu'il n'y ait point quatre termes, le terme moyen doit se prendre universellement au moins une fois. Car s'il se prend particulièrement dans la majeure et dans la mineure, il pourra arriver que, dans ces deux propositions, ce qu'on prend pour le terme moyen expri-

mera des idées différentes; et alors il n'y aura point d'idée moyenne.

Si je dis : *un homme vit, un cheval vit*, il ne s'agit pas de la même vie dans ces deux propositions.

Mais si je dis : *un homme vit, une pierre ne vit pas*; comme dans ce dernier cas j'exclus toute vie possible, celle dont il est fait mention dans la premiére proposition y est aussi comprise.

715. III. La proposition qui contient l'idée moyenne, prise universellement, fournit toujours une autre expression de cette même idée. Ceci se fait en substituant ces mots, *quelque chose*, ou *quelque chose de déterminé*, en la place de ceux qui expriment l'idée moyenne que nous supposons universelle, et dont l'expression contient toujours celle qu'on lui substitue, qui est particulière. Dans l'exemple précédent, *une pierre ne vit pas*, au lieu de ces mots *être vivant*, je puis mettre *être quelque chose de déterminé qui n'est point pierre*. Si la pierre était le terme moyen, comme ce terme est pris universellement, au lieu de ce mot *pierre*, je pourrais mettre, *quelque chose de déterminé qui ne vit pas*.

716. IV. Pour déterminer à présent si un argument proposé est en due forme (708), il faut examiner d'abord s'il n'a pas quatre termes (713), c'est-à-dire, si le terme majeur et le mineur ont le même sens dans les prémisses que dans la conclusion, et si c'est la même idée qu'on emploie dans chaque prémisse comme idée moyenne.

717. S'il n'y a point de défaut à ces égards, il faut changer l'expression de l'idée moyenne dans celle des deux prémisses, où l'idée moyenne se prend universellement; et cette expression doit être substituée à la place de l'idée moyenne dans l'autre prémisse, laquelle, si la

conclusion est bien tirée, devient parfaitement conforme à cette conclusion, ou du moins elle a le même sens.

Si l'idée moyenne est prise universellement dans toutes les deux prémisses, il est indifférent à laquelle des deux on applique la règle que nous venons d'expliquer.

718. Il est clair que, par cette méthode, on exprime la comparaison qu'on découvre entre le sujet et l'attribut, avec l'aide de l'idée moyenne; c'est pourquoi, si nous ne parvenons pas, par cette route, à la conclusion qu'on voulait prouver, il faut nécessairement qu'elle ne suive point des prémisses, quoiqu'elle puisse être vraie en elle-même.

719. Ier EXEMPLE : Les mahométans sont des infidèles; les Chinois sont des infidèles : donc les Chinois sont mahométans.

Ce syllogisme est composé de quatre termes; car il n'est pas question des mêmes infidèles dans la majeure et dans la mineure (713, 714).

720. IIe EX. Ce que j'ai acheté, je l'ai mangé; j'ai acheté de la viande crue : donc j'ai mangé de la viande crue.

Cet argument est composé de quatre termes, où la première proposition est fausse; car il aurait fallu ajouter, *après l'avoir fait préparer :* ce sens n'étant point attaché au terme de *mangé*, dans la conclusion.

721. IIIe EX. Il ne faut rien désirer de déshonnête; il y a des gains déshonnêtes : donc il y a des gains qu'il ne faut pas désirer.

Nous voyons que, dans la majeure, on peut mettre à la place de *déshonnête : quelque chose qu'il ne faut pas désirer* (715). En faisant cette substitution dans la mineure (717), nous avons : *Il y a des gains qui sont des choses qu'il ne faut pas désirer;* ce qui est précisément la conclusion.

722. IVe EX. Le corps est impénétrable; il y a quelque chose d'étendu qui n'est point impénétrable : donc il y a quelque chose d'étendu qui n'est point corps.

La mineure fait voir qu'à la place d'*impénétrable*, on peut mettre : *ce qui n'est pas une certaine étendue déterminée* (715); et en faisant la substitution dans la majeure (717), nous avons : *le corps n'est pas une certaine étendue déterminée :* proposition qui coïncide, quant au sens, avec la conclusion de l'argument.

723. V^e EX. Les Turcs ne sont pas chrétiens; les Espagnols ne sont pas Turcs : donc les Espagnols ne sont pas chrétiens.

Je m'aperçois que, dans la majeure, au lieu des Turcs je puis mettre : *certains hommes qui ne sont pas chrétiens :* en faisant la substitution, j'ai dans la mineure : *les Espagnols ne sont pas certains hommes qui ne sont pas chrétiens :* et la conclusion de l'argument est défectueuse.

724. Il y a d'autres arguments dans lesquels le *moyen* n'est pas comparé avec les *termes* de la conclusion, dans deux propositions distinctes : mais la proposition qu'on appelle la *majeure*, dans ces sortes d'arguments, contient la conclusion entière à laquelle on lie l'idée moyenne. Dans ces sortes de cas, il faut, dans la mineure, substituer à l'idée moyenne ce que la majeure nous enseigne sur cette idée.

725. VIe EX. S'il n'y a point de Dieu, tout est gouverné par le hasard; mais tout n'est point gouverné par le hasard : donc il est faux qu'il n'y ait point de Dieu.

Il est évident, par la majeure, que ces mots, *n'est point gouverné par le hasard,* coïncident avec ceux-ci : *il est faux qu'il n'y ait point de Dieu.* En faisant la substitution dans la mineure, nous avons la conclusion même.

726. VIIe ex. Le soleil se meut, ou bien c'est la terre; mais le soleil est en repos : donc c'est la terre qui se meut.

Nous supposons, dans la majeure, que le *mouvement de la terre* emporte le *repos du soleil*, et qu'une de ces choses peut être mise à la place de l'autre. En faisant la substitution dans la mineure, il paraît que la conclusion est bien tirée.

727. Nous avons dit qu'un raisonnement est composé (703), lorsque plusieurs idées moyennes sont nécessaires pour faire la comparaison des termes de la conclusion.

Soient *A* et *D* les idées qu'il s'agit de comparer ensemble, et qu'on ne saurait comparer immédiatement : mais je puis comparer *A* avec *B*, et *B* avec *C*, qui, à son tour, peut être comparé avec *D*. Par ce moyen, c'est-à-dire, par l'entremise de *B* et de *C*, je compare *A* avec *D* : ce qui se fait ou par un raisonnement continué, ou par des arguments séparés.

728. VIIIe ex. La première cause de tout n'a point elle-même de cause; ce qui n'a point de cause a en soi ce qui est nécessaire pour exister; ce qui a en soi ce qui est nécessaire pour exister ne saurait ne pas être : donc la cause première existe, parce qu'elle ne saurait ne pas être.

729. Ce raisonnement peut facilement se résoudre en arguments simples, dont chacun pourra être examiné suivant les règles que nous avons indiquées (716, 717).

730. Ce qui n'a point de cause a en soi ce qui est nécessaire pour exister; la cause première n'a point de cause: donc la cause première a en soi, etc.

Cette conclusion sert de mineure dans le second argument, dont la majeure est la proposition suivante du raisonnement continué : et on formerait de la même manière les autres arguments, s'il y avait un plus grand nombre d'idées moyennes.

LIVRE SECOND.

LOGIQUE.

ECONDE PARTIE.

DES CAUSES DES ERREURS.

CHAPITRE XXI.

Des causes des erreurs en général.

731. Nous avons vu que les bornes étroites dans lesquelles l'intelligence des hommes est renfermée, sont cause qu'il ne leur est pas possible d'éviter de tomber souvent dans l'erreur (688). Mais, en examinant la constitution des hommes, nous découvrons aisément qu'outre cette cause générale, il y en a un nombre prodigieux de particulières qui naissent de la variété de leurs inclinations, et de la diversité des circonstances où ils se trouvent placés. Le chemin qui mène à la vérité est unique, et mille routes conduisent à l'erreur.

732. Avant que d'entreprendre l'explication de la méthode suivant laquelle nous devons diriger nos raisonnements dans la recherche de la vérité, il nous paraît nécessaire de faire quelques remarques préliminaires sur les causes de nos erreurs. Il importe à celui qui entre-

prend un voyage d'être averti des dangers qu'il doit éviter sur la route.

733. Nous avons déjà marqué ce que c'était que l'erreur (448, 472, 474, 475). Dans un sens abstrait et philosophique, nous nous trompons toutes les fois que nous regardons comme vraie une proposition de la vérité de laquelle nous n'avons pas une perception claire, ou que nous affirmons d'une chose ce qui ne nous paraît pas clairement s'y trouver.

734. Si, dans ces sortes d'occasions, quelqu'un rencontre par hasard la vérité, il ne doit pas s'en glorifier : il était entré dans le chemin de l'erreur ; et, pour peu qu'il y fasse attention, il remarquera qu'il a pris l'incertain pour le certain, mais que, par bonheur, l'incertain s'est trouvé vrai.

735. Personne n'ignore qu'il n'est pas possible d'indiquer toutes les causes qui jettent les hommes dans l'erreur ; je me contenterai de parcourir en peu de mots, et par ordre, celles qui m'ont paru les principales.

736. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit ci-devant sur cette matière, dans le cours de cet ouvrage : j'accorderai aussi d'avance qu'il y a plusieurs erreurs qui, dans le cours ordinaire de la vie, ne sont d'aucune importance. Mais cela ne doit pas nous empêcher de travailler très-sérieusement à éviter toutes sortes d'erreurs, autant qu'il nous est possible. La même cause qui nous a fait tomber dans une erreur légère, peut nous jeter dans une autre beaucoup plus importante.

737. Et qui saurait prévoir les effets que peuvent produire les erreurs ? Par exemple, il n'importe guère que la populace ait des idées justes sur les corps célestes et sur leurs mouvements : cependant quelle consternation et

quels troubles n'ont pas souvent produits, dans des armées et parmi des peuples entiers, les éclipses et les comètes !

738. J'indiquerai quelques classes générales d'erreurs, qu'il faudra subdiviser en d'autres moins étendues, et je ferai quelques observations sur chacune.

739. Les classes auxquelles je rapporterai les erreurs seront : 1° l'autorité ; 2° la constitution du corps, où il faudra aussi traiter des passions de l'âme ; 3° l'orgueil ; 4° la paresse, ou l'indolence ; 5° la confusion des idées ; 6° la nécessité de choisir entre différentes opinions : 7° à quoi j'ajouterai l'explication des erreurs qui se mêlent dans les raisonnements mêmes, et que les logiciens ont rapportées à différents chefs.

CHAPITRE XXII.

Des erreurs qui naissent de l'autorité.

740. Il est très-naturel que celui qui n'a pas la capacité qu'il faudrait pour examiner une chose, s'en rapporte à un autre sur ce qui regarde cette chose.

741. Mais, en ce cas, il faudra qu'il examine l'autorité à laquelle il se soumet.

742. Et si sa capacité ne s'étend pas même jusque-là, il ne lui reste d'autre parti à prendre que celui de se soumettre à la première autorité qui se présentera ; car il n'y a que le hasard seul qui puisse faire éviter l'erreur à celui qui ignore s'il doit douter ou non.

743. C'est en cet état que se trouvent tous les enfants ; à l'égard desquels il faut observer, outre cela, qu'on

doit les contraindre à soumettre leurs actions à la direction d'un autre: et comme il leur est impossible de distinguer la soumission qui a rapport aux actions d'avec celle qui s'étend aux opinions, ils soumettent aussi leurs pensées à celui qui s'est chargé de diriger leurs actions.

744. Dès qu'on a une fois admis l'autorité comme l'unique règle de ce qu'on doit croire, on se rend à toute autorité qui n'est pas opposée à une autorité précédente.

745. Voilà pourquoi les enfants tiennent pour vrai tout ce qu'ils ont entendu affirmer à leur père, à leur mère, à leurs maîtres, et à de pareilles personnes. Cette autorité l'emporte chez eux sur toutes les autres.

746. Outre cela, ils croient tout ce qu'ils entendent dire (744), si cela n'est pas contraire à quelque chose dont la vérité est fondée, pour eux, sur une autorité plus forte.

747. Ce n'est pas qu'ils ne doutent bien souvent : mais en ce cas même ils se soumettent à l'autorité ; c'est parce qu'ils ont entendu dire que ce qu'on raconte sur des matières pareilles à celle dont on parle, est souvent faux.

748. Pendant plusieurs années, les enfants ne sauraient suivre d'autre règle : mais combien n'y a-t-il pas d'hommes qui parviennent à un âge très-avancé, sans qu'il leur soit jamais venu dans l'esprit que ce n'est pas là le meilleur moyen de parvenir à la connaissance de la vérité?

749. Quand un enfant a atteint l'âge dans lequel il peut se servir de sa propre raison, il a déjà acquis un grand nombre d'idées : mais comment faire l'énumération de toutes celles qui sont fausses, et par quel moyen

distinguera-t-il lui-même le certain de l'incertain? Il est difficile de douter d'une chose qu'on a regardée pendant longtemps comme vraie (215).

750. L'âme, devenue plus forte, commence alors à juger par elle-même; mais toutes les conséquences qu'elle déduit de ses préjugés ne sont pas plus solides que les préjugés mêmes.

751. Chacun doit s'appliquer sérieusement à se dégager de ces erreurs. Cependant, il ne faut pas tenter l'impossible. Avoir recours à un doute universel, afin d'examiner par ordre toutes les opinions déjà reçues, est quelque chose de supérieur aux forces de la nature humaine.

752. Mais, outre cela, quoique la plupart des opinions que nous avons admises pendant l'enfance soient incertaines, il ne faut cependant pas, lorsque notre âme a secoué le joug de l'autorité, tenir pour incertaines toutes les opinions que nous avons admises.

753. Notre âme n'acquiert pas des forces tout d'un coup : cela ne se fait que par degrés; d'abord elle ne peut juger que d'un petit nombre de choses, et ce nombre devient ensuite plus grand; nous parlons d'un jugement qui ne lui laisse aucun doute. C'est ainsi que le nombre d'idées certaines qui se joignent aux préjugés de l'enfance augmente tous les jours.

754. Pour se délivrer de ces préjugés, voici le parti qu'il faut prendre : toutes les fois que nous avons occasion de réfléchir sérieusement sur un sujet, nous devons commencer par examiner si les principes sur lesquels nous voulons raisonner ont des fondements dont nous avons vu la solidité; sans quoi nous courons toujours risque de nous tromper.

755. De plus, toutes les fois que nous voyons révoquer

en doute, ou rejeter comme faux, ce que nous admettons comme vrai, nous devons nous rappeler nos idées pour savoir si nous avons jamais examiné les arguments sur lesquels notre opinion est fondée; et en ce cas-là même nous devons aussi peser les raisons opposées, et ne rien négliger pour bannir de notre âme nos anciens préjugés.

756. Celui qui suivra ces règles en sentira bientôt l'utilité : mais il faut une forte et une sérieuse application pour les observer : il ne s'agit pas d'une chose aisée; mais la peine n'est rien, en comparaison de l'utilité qui en revient.

757. La tyrannie de l'autorité n'est pas bornée à cet âge tendre dont nous avons parlé jusqu'à présent; elle exerce son empire durant tout le cours de notre vie.

758. Ce qui a le plus d'ascendant sur nous dans les premières années de notre vie, après l'autorité de nos parents et de nos maîtres, est le concours des opinions (746). Mais si nos parents nous affirment des choses que nous entendons tous les jours assurer à tout le monde, c'est alors que ces choses se gravent dans notre âme avec des caractères ineffaçables.

759. De là vient qu'il est si rare que les hommes renoncent à des opinions communément reçues, et que tant d'hommes rejettent tout ce qui leur paraît nouveau.

760. C'est par le même principe qu'on peut rendre raison pourquoi la vérité semble être attachée aux lieux; car ce qui est regardé comme vrai dans un pays, est rangé dans un autre au nombre des choses les plus absurdes.

761. Ce que nous disons des pays peut s'appliquer aussi aux sociétés, dont presque chacune est distinguée des autres par certaines opinions, qu'admettent les membres qui la composent.

762. Ajoutons à cela que les hommes reçoivent facilement comme vrai ce qui est adopté comme tel par ceux qu'ils croient savants; et ils regardent comme une preuve de savoir, l'air suffisant ou le ton décisif; ou bien ils se laissent tromper par un air modeste, qui souvent aussi fait passer un ignorant pour un habile homme.

763. On éviterait facilement les erreurs qui découlent de ces sources, si l'on aimait mieux se soumettre à l'examen qu'à l'autorité.

764. Personne n'est exempt d'une opinion qui est admise par tous les habitants du pays dans lequel il a été élevé. Une telle opinion est du nombre de celles dont nous avons déjà eu occasion de parler (758); mais comme elle se confirme de jour en jour, la difficulté de s'en dégager est encore plus grande.

765. Pour ce qui concerne une opinion qui est particulière à une société, on ne l'embrasserait point avant que de l'avoir examinée, si l'on se donnait la peine nécessaire pour éviter de tomber dans l'erreur.

766. Il est bon d'observer, par rapport à l'examen en lui-même, qu'il devient difficile en plusieurs occasions par des causes particulières. Il est souvent dangereux de rejeter un sentiment reçu; c'est pourquoi, en examinant ce sentiment, nous souhaitons qu'il soit vrai; et par cela même nous ne sommes plus en état de peser, avec l'attention nécessaire, les raisons opposées.

767. Ceux qui craignent qu'on ne leur donne des noms odieux n'osent presque pas examiner certaines questions, de peur que la raison ne leur démontre qu'ils doivent rejeter un sentiment admis sans raison. Combien n'y a-t-il pas encore actuellement de lieux où l'on s'imagine que révoquer en doute les contes ridicules qu'on fait des spec-

tres et des prestiges, c'est renverser les fondements de la religion!

768. Celui qui, dans l'examen de la vérité, craint ou désire, travaille inutilement. Ainsi il est nécessaire qu'avant toutes choses son âme soit dégagée de ces passions.

CHAPITRE XXIII.

Des erreurs qui naissent des inclinations et des passions.

769. On ne saurait révoquer en doute que la constitution du corps humain ne soit la cause d'un grand nombre d'erreurs; car c'est de cette constitution que dépendent nos inclinations (210), et il n'y a pas de passion dans l'âme sans quelques mouvements dans le corps (211).

770. L'expérience journalière nous enseigne que les hommes adoptent souvent comme vrai ce qui est à peine vraisemblable; tandis que, dans d'autres occasions, la lumière la plus vive ne fait presque aucune impression sur eux; et à cet égard on remarque dans les hommes une diversité qui ne peut être attribuée qu'à leurs inclinations naturelles. Différentes choses plaisent suivant la différence de la constitution du corps, et sont envisagées comme vraies par cette seule raison.

771. Délibère-t-on sur une affaire, les moyens les plus violents sont du goût de ceux qui ont du penchant à la colère. Les timides, au contraire, approuvent les moyens les plus doux; et si leur caractère est porté à la lenteur, ils cherchent à renvoyer leur détermination à un autre temps.

772. Chacun doit examiner ses propres inclinations, et faire attention, dans l'examen des choses, si ce n'est

pas quelque inclination naturelle qui le détermine, plutôt que la force des arguments.

773. Les passions troublent la tranquillité de notre esprit : elles ôtent par cela même à notre âme la faculté de considérer avec soin tout ce dont la solution de la question exigeait l'examen.

774. Celui qui est agité de quelque passion n'est presque sensible à d'autres idées qu'à celles qui ont du rapport avec la passion qui l'agite. Les autres ne le frappent pas; à peine même les aperçoit-il.

775. Ainsi, il faut prendre garde, pendant que notre âme est agitée de quelque passion, de ne juger d'aucune chose qui ait la moindre relation avec cette passion : pour peu que l'agitation soit violente, il faut s'abstenir de tout jugement en général.

776. Dans ces sortes d'occasions, il faut se rappeler ce qu'on a pensé autrefois sur les mêmes choses, ou rester dans le doute, quelque évidence que paraissent avoir les raisons sur lesquelles nous croyons devoir nous fonder.

777. Il y a aussi des passions dans lesquelles l'agitation de l'âme n'est pas si forte, comme dans l'amitié et dans la haine : mais comme par là on craint moins de se tromper, il est nécessaire de se précautionner encore davantage dans ces occasions.

778. Les hommes approuvent tout ce que font leurs amis, et trouvent mauvais tout ce que leurs ennemis font. Le moindre indice suffit pour qu'ils regardent comme certain ce qu'on rapporte au désavantage de ces derniers. S'il s'agissait d'un ami, les arguments les plus évidents prouveraient à peine quelque chose : que s'il n'y a pas moyen de nier les faits, on en change la nature; et une action qu'on caractérisait de la manière la plus odieuse,

pendant qu'on en ignorait l'auteur, est à peine blâmée; on la trouve même excusable par plusieurs raisons, dès qu'on sait qu'elle a été faite par un ami.

779. Nous pourrons facilement nous préserver de ces erreurs, si, toutes les fois que nous raisonnons sur ce qui concerne nos ennemis ou nos amis, nous appliquons les mêmes circonstances à des personnes avec lesquelles nous n'avons aucune relation particulière; ou plutôt, lorsqu'il est question d'un ami, il faut voir ce que nous conclurions des arguments proposés, s'il s'agissait d'un ennemi : il sera facile alors de nous apercevoir si la passion influe sur nos jugements ou non.

CHAPITRE XXIV.

Des erreurs qui naissent de l'orgueil.

780. Les hommes sont faits de manière que chacun désire de s'élever au-dessus des autres; et cette disposition est une source si féconde d'erreurs, qu'il m'a paru nécessaire d'en faire la matière d'un chapitre particulier.

781. Celui qui, trop animé de ce désir, s'applique à l'étude, cherche moins la vérité que la gloire qu'il pourra acquérir en faisant des progrès dans les sciences.

782. Ce dernier but n'est point blâmable, pourvu que le but principal soit d'acquérir des connaissances utiles et certaines. Mais il est question de ceux qui, sans se mettre en peine de l'utilité et de la vérité de leurs connaissances, s'appliquent uniquement aux moyens de se faire, en peu de temps, une grande réputation de savoir.

783. Pour cet effet, ils n'étudient que les sciences qui sont en estime dans le pays où ils vivent, et qu'on y préfère aux autres; et, parmi ces sciences mêmes, ils choisissent celles qui leur paraissent les plus propres à en imposer aux ignorants.

784. D'autres cherchent un savoir universel, ou plutôt le nom d'un pareil savoir. Ils apprennent de toutes les sciences précisément ce qu'il en faut pour persuader au vulgaire ignorant qu'ils les possèdent toutes à fond.

785. Ils évitent avec grand soin tout ce qui a un air d'ignorance; ils parlent des choses auxquelles ils n'ont pu atteindre, comme si elles étaient au-dessus de la portée des hommes. Quelquefois ils affectent de mépriser ces sortes de choses, aussi bien que toutes les sciences auxquelles ils ne se sont pas attachés, et de ne regarder comme digne d'estime que ce qu'ils savent.

786. D'autres prennent une route opposée pour acquérir une réputation de savoir : ils méprisent tout ce qui est facile et à la portée du grand nombre, et ne s'appliquent qu'à ce qu'il y a de plus obscur et de plus difficile dans les sciences. Ils lisent beaucoup, ils enrichissent leur mémoire; mais c'est en remplissant leur tête d'idées confuses et mal rangées.

787. Pour acquérir de la science, il faut avoir beaucoup lu et beaucoup retenu; mais cela seul ne s'appelle pas savoir.

788. Tous ceux qui n'agissent que par amour de la vaine gloire doivent nécessairement tomber dans un nombre prodigieux d'erreurs; mais ce qui mérite particulièrement d'être observé, c'est qu'il leur est presque impossible de se corriger d'aucune de ces erreurs, tant que ce ridicule amour de la gloire n'est pas surmonté par l'amour de la vérité.

789. Car qui peut se corriger de ses erreurs, s'il n'est pa disposé à avouer qu'il s'est trompé? Mais ceux dont i s'agit évitent avec soin tout ce qui a le moindre air d'igno rance (785), et, pour cette raison, ils aiment mieux reste dans le doute ou dans l'ignorance, que de paraître pouvoi apprendre quelque chose.

790. S'ils composent des livres, ils ont devant les yeux en toutes choses, non l'utilité des lecteurs, mais leur propr gloire. Mais qu'ils ne s'imaginent pas pouvoir en imposer aux gens éclairés : ils manquent presque toujours leur but, et leurs écrits sont méprisés. Si le contraire arrive quelquefois, on sait par expérience qu'une pareille estime n'est ni générale ni durable.

791. Il ne serait pas difficile de marquer par quels moyens on peut, avec très-peu de peine, composer de gros volumes, et comment il faut s'y prendre pour faire admirer par les ignorants le grand savoir et la profonde érudition de l'auteur. Mais les règles d'un pareil art ne s'accordent nullement avec le but que nous nous proposons dans cet ouvrage.

CHAPITRE XXV.

Des erreurs qui naissent de la paresse.

792. Il y a très-peu de gens que le seul amour de la vérité porte à s'appliquer à l'étude, et il est très-rare que ce seul amour leur fasse surmonter toutes les difficultés; c'est à la nécessité ou à quelque passion qu'ils ont d'ordinaire l'obligation de leurs plus grands progrès.

Il est difficile de surmonter une certaine paresse naturelle, qui est cause d'un grand nombre d'erreurs. La plupart des hommes s'épargnent volontiers un examen long et difficile; ou bien ils s'imaginent qu'un examen superficiel suffit, et la moindre convenance entre les idées les leur fait envisager comme si elles s'accordaient parfaitement en tout.

793. Plusieurs personnes ne s'appliquent qu'aux choses de la connaissance desquelles ils croient absolument ne pouvoir se passer, et négligent toutes les autres : ce qui est cause qu'ils acquièrent des connaissances si imparfaites, que l'ignorance même doit être préférée à un tel savoir.

794. Ils adoptent un sentiment qui n'est fondé sur rien, et en embrassent ensuite un autre avec aussi peu de raison. Ils défèrent au témoignage dans des choses qui sont du ressort de l'évidence mathématique. Les arguments qui les frappent le plus sont ceux qui leur ont été proposés les derniers.

795. S'il est question de quelque probabilité, ils négligent de considérer ce qui sert à la diminuer ; ou bien ils ajoutent foi à une moindre probabilité, comme s'il s'agissait d'une très-grande, et ne voient pas que, la plupart du temps, cette dernière ne se forme que par la réunion de divers arguments probables. Contents d'un petit nombre de tels arguments, il leur paraît inutile d'en chercher d'autres, par cette unique raison qu'il faudrait prendre quelque peine.

796. C'est à cette même paresse qu'il faut attribuer l'opiniâtreté avec laquelle plusieurs personnes défendent une opinion qu'elles ont embrassée, quoique cette opinion n'ait dans leur esprit aucun autre titre de préférence que d'avoir été proposée la première.

797. Il arrive souvent que les hommes s'appliquent avec ardeur à une science; mais dès qu'ils s'aperçoivent qu'ils ne sauraient y faire de grands progrès sans beaucoup de travail et d'attention, ils perdent toute espérance, et quittent la science dont ils avaient fait l'objet de leurs études, pour une autre dont pareillement ils ne tardent pas à être rebutés.

798. Chacun doit travailler à surmonter cette paresse naturelle. Lorsqu'il s'applique à quelque étude, il doit chercher la route qui mène à une science solide; et il est rare que ce soit celle qui exige le moins de travail et qui coûte le moins de temps.

CHAPITRE XXVI.

Des erreurs qui naissent de la confusion des idées.

799. Les erreurs qui naissent de la confusion des idées sont aussi d'une prodigieuse étendue. Nous tombons dans ces erreurs de quatre manières différentes :

1° Quand nous prenons des idées relatives pour des idées absolues (377);

2° Des idées abstraites pour des idées qui ne sont pas telles (348);

3° Des idées distinctes pour des idées claires (342. 335);

4° Des idées réunies dans notre esprit pour des idées composées (331).

800. Nous avons parlé de ces différentes idées. Ainsi, pour ne point donner dans d'inutiles répétitions, nous

nous contenterons d'observer qu'il est nécessaire de faire attention à ce que nous avons dit dans les endroits qui viennent d'être indiqués, afin de courir moins de risque de nous tromper dans plusieurs occasions : réflexion dont nous allons faire sentir l'utilité par quelques exemples.

801. I. L'idée d'une relation ne nous représente rien hors de l'âme (377); elle se forme par la comparaison de deux autres idées (23, 376). Ainsi on tombe dans l'erreur toutes les fois qu'on envisage une pareille idée, comme si elle nous offrait quelque chose de réellement existant hors de nous (377), ou toutes les fois qu'on rapporte la relation même à des idées qui n'ont point été comparées ensemble. Cette dernière remarque peut être appliquée à l'observation générale que nous avons faite sur les jugements (450, 474) : rien n'est plus commun que ces sortes d'erreurs.

802. Toutes les fois que les hommes parlent de la grandeur comme de quelque chose d'absolu, ils se trompent. On dit, par exemple, qu'un homme est doué d'un grand génie : mais cet éloge ne signifie autre chose, sinon que l'esprit de l'homme dont il s'agit est grand, relativement à celui des autres hommes (382).

803. Ceux qui contemplent les ouvrages de l'Être suprême admirent la puissance du Créateur, lorsqu'ils font attention à notre système planétaire; et ils sont persuadés, avec raison, que les corps immenses qui composent ce système sont gouvernés par une sagesse divine qui a, de toute éternité, tracé à chacun d'eux sa route.

Mais s'ils voient la poussière agitée par le vent, ce phénomène ne les fait pas remonter à l'Être suprême : il leur paraît absurde que Dieu ait fixé l'ordre des grains de poussière, et que chacun d'entre eux suive une route

déterminée, et qui ait été présente à Dieu de toute éternité.

D'où peut venir cette différence ? De ce qu'on s'imagine que, par rapport aux corps en eux-mêmes ou à leur disposition, il y a quelque chose de grand ou de petit, relativement à celui qui préside au gouvernement du monde.

804. Il y a un mouvement absolu, si l'on fait attention à l'espace infini et immobile : mais ce mouvement ne saurait être aperçu par les hommes. Tout mouvement qui tombe sous les sens est relatif. Le repos et le mouvement diffèrent relativement ; et la différence dont il s'agit ne doit point se chercher dans la chose même, mais dans les idées auxquelles fait attention celui qui aperçoit le mouvement, ou qui en juge. C'est ainsi pareillement que les idées d'augmentation et de diminution de mouvement sont relatives ; le même changement de mouvement, que les uns regardent comme une augmentation, est tenu pour une diminution de mouvement par d'autres. Agir et recevoir l'action, s'il est question de corps mis en mouvement, sont des choses qui ne diffèrent pas absolument, mais relativement.

805. II. Ce que nous avons remarqué touchant les idées relatives (801) peut aussi être appliqué aux idées abstraites, lesquelles ne nous représentent rien qui soit hors de notre âme (353). Ainsi, toutes les fois que nous considérons ces sortes d'idées comme si elles nous représentaient quelque chose de réellement existant hors de nous, nous tombons toujours dans l'erreur (354).

806. Nous avons déjà parlé (355) de l'être en général, que plusieurs considèrent comme existant.

807. On doit rapporter aussi à la même classe d'erreurs la fameuse question sur l'*Universale à parte rei*;

question agitée avec tant de chaleur parmi les scolastiques, et enveloppée d'épaisses ténèbres à force de subtilités et de distinctions; mais qui n'aurait eu aucune difficulté, si elle avait été proposée d'une manière simple (354).

808. On fait plusieurs objections aux mathématiciens, touchant l'impossibilité de l'existence des points, des lignes et des superficies; et, pour cette raison, on prétend que tout ce que les géomètres démontrent à cet égard, est entièrement absurde.

Mais on ne fait pas attention que les points, les lignes et les superficies existent réellement dans les corps, comme en toute étendue qu'on conçoit avoir de la longueur, de la largeur, de la profondeur, et qu'on ne saurait les considérer séparément que par voie d'abstraction; mais que cependant une séparation actuelle n'est pas nécessaire pour que les démonstrations géométriques dont il s'agit soient vraies.

809. III. Il est très-ordinaire de confondre des idées distinctes avec des idées claires. Quand les hommes sont parvenus à connaître assez bien une chose pour pouvoir la distinguer de toute autre, ils s'imaginent souvent en avoir une connaissance parfaite.

810. A la vérité, ils ne se trompent pas lorsqu'il ne s'agit que de leurs idées, et non pas des choses qui existent réellement; car dans ce cas toute idée distincte est en même temps claire (347).

811. Mais pour ce qui regarde les distinctions que nous apercevons entre des choses qui existent réellement, elles ont rapport à nos connaissances; il ne nous arrive pas même toujours de faire attention à tout ce que nous connaissons d'une chose, pour la distinguer d'une

autre. Je puis distinguer un corps sphérique de tout autre, quoique les corps sphériques puissent différer entre eux d'une infinité de manières.

812. Je distingue l'or des autres corps par sa couleur, sa gravité spécifique, et quelques autres propriétés: mais je n'oserais point affirmer pour cela qu'il n'y a point de différence entre un certain or et un autre or; ce qui n'empêche pas que je n'aie une idée distincte de ce qu'on appelle or (342, 534).

813. Ceux qui disent que les essences des substances nous sont connues, confondent les idées claires avec les idées distinctes (18, 183).

814. Comme aussi ceux qui prétendent que nous connaissons tous les principes dont on peut déduire les causes des phénomènes de la nature.

815. C'est dans la même classe qu'il faut ranger les erreurs dans lesquelles tombent à tous moments ceux qui raisonnent sur les actions d'autrui.

816. IV. Enfin, nous avons indiqué la liaison des idées comme une quatrième cause de confusion (332). Il arrive souvent que les idées que nous avons acquises en même temps, ou qui ont été plusieurs fois répétées ensemble, ou enfin qui, dans quelque cas particulier et frappant, ont été réunies, ne sauraient être séparées dans notre esprit, quoiqu'elles soient très-distinctes entre elles : ce qui fait que nous les considérons comme appartenant au même sujet. C'est quelque chose de prodigieux que le nombre des erreurs dans lesquelles ces sortes d'idées accessoires nous font tomber.

817. Un homme assis dans une voiture a fait une chute douloureuse; toutes les fois qu'il lui arrive de monter dans une voiture pareille, il éprouve de violents mouve-

ments de crainte; et cependant il entre tous les jours tranquillement dans d'autres voitures plus périlleuses.

818. Une fille a souvent entendu jeter de hauts cris à sa mère à la vue d'une souris : si elle se trouve dans un danger pressant, elle aimera mieux s'exposer au péril de passer à travers des flammes, que de se sauver par un chemin ouvert, mais qui l'obligerait à s'approcher de quelques pas de l'animal que les frayeurs de sa mère lui ont fait paraître si redoutable.

819. Les idées accessoires ont cependant leur utilité.

820. L'autorité des supérieurs sur leurs inférieurs serait toujours chancelante, si l'idée de cette autorité n'était pas inséparablement unie avec des idées de respect et de crainte. Dans toutes les occasions où ces idées se trouvent séparées, les sujets sont plus forts que ceux qui ont le droit de leur commander.

821. La guerre que les Scythes eurent avec leurs esclaves nous fournit un exemple remarquable de cette liaison d'idées. Ces esclaves soutinrent courageusement tout l'effort des armes de leurs maîtres; mais ils furent vaincus aussitôt que ces derniers se furent avisés de les attaquer avec des verges et des fouets, comme Justin le rapporte après Hérodote, liv. II, chap. v.

CHAPITRE XXVII.

Des erreurs qui naissent de la nécessité de choisir entre différents sentiments.

822. Les hommes se trouvent obligés, dans un grand nombre d'occasions, de juger de choses qui ne leur sont

[illegible] s erreurs
[illegible] t fait les

[illegible] il s'agit
[illegible] voir tout
[illegible] re que si
[illegible] écessaire,
[illegible] dans ces
[illegible] emps, ju-
[illegible] pport au
[illegible] at il n'est
[illegible] nues.

[illegible] nt que le
[illegible] faut qu'ils
[illegible] point, de
[illegible] où ils vi-
[illegible] n maison-
[illegible] s de dire,
[illegible] e qui, en
[illegible] deur et de
[illegible] l se forme
[illegible] sses idées,
[illegible] duire à la
[illegible]

[illegible] douteux,
[illegible] ose incon-
[illegible] e ait pour
[illegible] on ne sau-
[illegible] ments qui
[illegible] nque, on
[illegible] dans le

826. Mais s'il faut agir, et qu'il n'y ait pas moyen de porter plus loin l'examen, nous devons suivre la route qui nous paraît la plus sûre; ou bien, si cela même est incertain, il faut choisir ce qui nous paraît le plus probable.

827. Mais, pour agir ainsi, il n'est pas nécessaire qu'on se détermine sur la question même : il faut rester dans le doute par rapport à tout ce qui ne nous paraît pas assez clair.

CHAPITRE XXVIII.

Des sophismes.

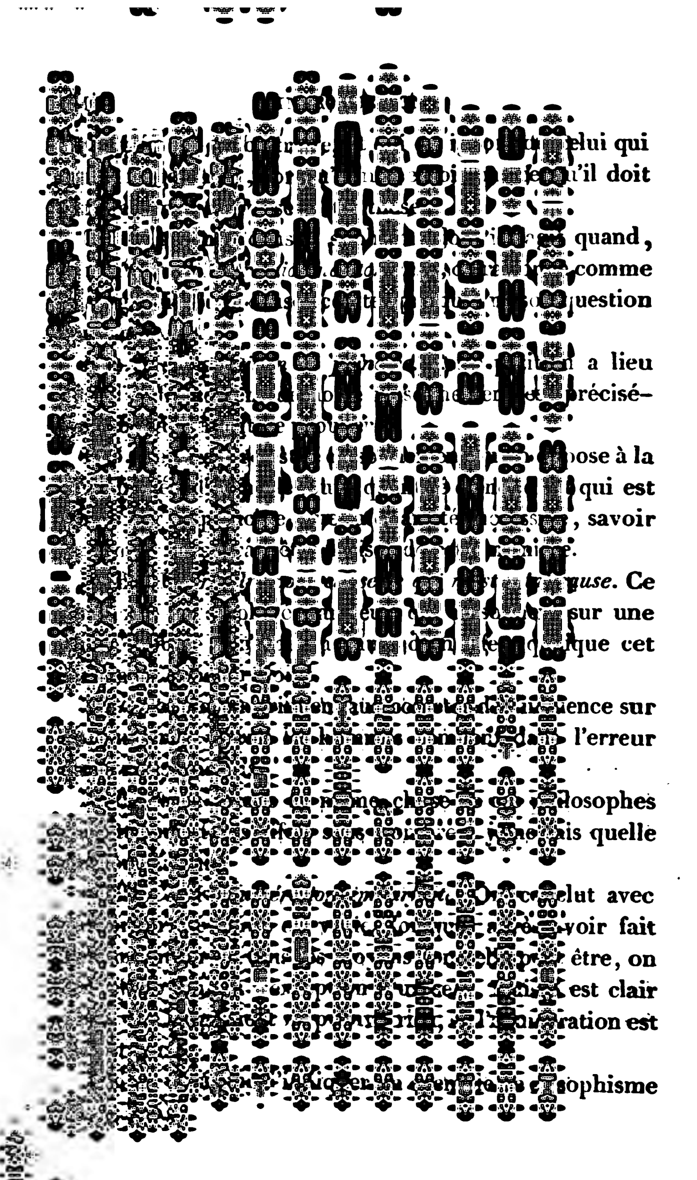
828. Nous avons traité, dans les chapitres précédents, des causes qui nous engagent à former de faux jugements, ou à tirer d'un principe vrai de fausses conséquences. C'est de ces fausses conséquences mêmes, et des paralogismes dont les sophistes se servent pour obscurcir les choses les plus claires, qu'il me reste à parler, en parcourant les classes dans lesquelles les dialecticiens rangent ordinairement ces sophismes.

829. On divise les sophismes en *sophismes de grammaire*, et *sophismes de logique*.

830. Les *sophismes de grammaire* regardent le sens des mots; et sur ce sujet nous n'avons qu'une seule remarque à faire, qui est qu'il faut examiner avec attention le sens des mots, afin de prévenir toute équivoque.

831. Les principaux *sophismes de logique* sont :

832. I. Celui qu'on appelle *ignoratio elenchi*. L'élenchus



840. Dans bien des occasions, on rapporte au tout ce qui a été prouvé de chacune de ses parties; et, dans ce cas, on tombe dans le sophisme dont il s'agit, si, dans l'examen des parties, il en manque une seule. Si, après avoir fait l'énumération de tous les peuples de l'Europe, à l'exception de ceux qui sont sous la domination du Grand Seigneur, on venait à conclure que toute l'Europe est chrétienne, parce que tous les peuples qu'on aurait indiqués sont chrétiens, la conclusion serait fautive, à cause de l'énumération imparfaite.

841. V. Le *sophisme de l'accident.* On y tombe en attribuant simplement et absolument à une chose ce qui ne lui convient que par accident.

842. C'est de cette manière que raisonnent ceux qui, après avoir observé que tel ou tel aspect des planètes a répondu à une certaine constitution de notre atmosphère, concluent que la même constitution sera ramenée par le même aspect.

843. VI. Le *sophisme de composition*, quand on affirme de certaines choses jointes ensemble ce qui n'est vrai que quand elles sont séparées.

844. Ce même sophisme est appelé *de division*, quand on affirme des choses séparées ce qui n'est vrai que quand elles sont jointes ensemble.

845. Exemple : *Le repos n'a aucune force.* Cette proposition est vraie; et cependant cette autre: *Un corps en repos résiste au mouvement*, n'est point fausse. La première est vraie dans un sens divisé, et non dans un sens composé, c'est-à-dire quand on conçoit un agent appliqué au corps: c'est dans ce sens que la dernière proposition est vraie, laquelle serait fausse dans le sens divisé, où le corps est conçu séparé de ce qui agit sur lui.

846. VII. *Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement ; et le contraire.*

On donne dans ce paralogisme lorsqu'on affirme généralement d'une chose ce qui n'est vrai qu'à un certain égard, ou quand on en affirme à un certain égard ce qui n'est vrai que lorsqu'on envisage la chose en général.

847. Un homme a agi prudemment en tel cas particulier ; donc il se conduit toujours avec prudence. L'erreur qui se trouve dans cette conclusion vient de ce qu'on regarde comme vrai simplement ce qui n'est vrai qu'à un certain égard.

848. Une conséquence contraire, et cependant trompeuse, est si, de ce qu'un homme est versé dans une science, je conclus qu'il sait parfaitement tout ce qui regarde quelque question particulière qui a rapport à cette science : car s'être appliqué à une science, et l'entendre, n'est pas avoir examiné toutes les questions possibles auxquelles cette science peut donner lieu.

849. VIII. *Passer d'un genre dans l'autre.* C'est le sophisme de ceux qui, après avoir démontré qu'une chose est contraire aux lois physiques de la nature, et en ce sens impossible, concluent qu'elle n'a pas pu se faire par un miracle.

LIVRE SECOND.

LOGIQUE.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA MÉTHODE.

CHAPITRE XXIX.

Des différentes méthodes.

850. Il nous reste à présent à marquer la route que celui qui aura médité avec soin ce que nous avons expliqué jusqu'à présent, doit suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses dont il a entrepris l'examen.

851. La méthode doit être différente, suivant la différence des circonstances.

Je traiterai d'abord de la méthode de découvrir la vérité; et ensuite de celle dont il faut faire usage pour expliquer aux autres ce que nous savons.

852. La première méthode s'appelle *analytique*, ou de résolution : l'autre, *synthétique*, ou de composition.

853. La différence générale entre ces deux méthodes consiste en ce que, dans la première, on passe du com-

posé au simple par la résolution; dans la seconde, on va du simple au composé.

854. Mais il y a entre elles encore une autre différence : souvent, dans la méthode analytique, il faut faire de grands détours pour arriver du composé à des principes simples; et cela dans les occasions mêmes où nous découvrons ensuite un chemin plus abrégé pour revenir du simple au composé.

855. A ces méthodes on peut en ajouter une troisième, savoir, la méthode d'apprendre, sur laquelle nous ferons aussi quelques remarques, après que nous aurons expliqué ce qui a rapport aux deux premières.

856. Une chose commune aux trois méthodes, est que celui qui veut s'appliquer à la recherche de la vérité doit être dans la disposition d'esprit de ne se rendre qu'à l'évidence, et de faire de sincères efforts pour se préserver de l'erreur.

857. Il est nécessaire, outre cela, que chacun travaille, autant qu'il lui est possible, à étendre les facultés de son âme qui lui sont les plus nécessaires dans la recherche qu'il entreprend.

858. Ces facultés sont : 1° celle de considérer ensemble plusieurs idées; 2° celle de trouver des idées moyennes, quand les idées qu'on examine ne sauraient être comparées immédiatement ensemble. Et comme la perfection de ces deux facultés dépend de l'attention et de la mémoire, ces dernières ne doivent pas être négligées.

Il faut que nous traitions à présent de tout ce qui peut servir à ce but.

CHAPITRE XXX.

Des moyens d'augmenter notre intelligence.

859. Pour peu qu'on fasse attention en général aux facultés des hommes, on aura lieu de se convaincre de la vérité de cette proposition : Notre intelligence peut être augmentée par art.

860. Nous n'avons aucune faculté (je parle de celles sur lesquelles notre volonté a quelque empire) qui ne doive toute sa perfection à l'art et à l'exercice.

861. S'il est question du corps, qu'on compare un paysan qui ne s'est presque servi de ses pieds que pour suivre la charrue, avec un sauteur expert : quelle immense différence ! quoique, à ne considérer que les dispositions naturelles, peut-être les membres du premier étaient-ils mieux formés pour toutes sortes d'exercices du corps.

862. Il y a quelque chose d'admirable dans le moyen ordinaire dont les hommes se servent pour s'empêcher de tomber : car, dans le temps que, par quelque mouvement, le poids du corps s'augmente d'un côté, un autre mouvement rétablit l'équilibre dans l'instant. On attribue communément la chose à un instinct naturel, quoiqu'il faille nécessairement l'attribuer à un art, perfectionné par l'exercice.

863. Les enfants ignorent absolument cet art dans les premières années de leur vie : ils l'apprennent peu à peu et s'y perfectionnent, parce qu'ils ont continuellement occasion de s'y exercer ; exercice qui, dans la suite,

n'exige presque plus aucune attention de leur part; tout comme un musicien remue les doigts suivant les règles de l'art, pendant qu'il aperçoit à peine qu'il y fasse la moindre attention.

864. Nous avons vu dans le chapitre XIV que, sans art, nous ne ferions aucun usage de nos sens.

865. On peut appliquer les mêmes réflexions à toutes les facultés de notre âme : l'expérience journalière nous enseigne que ce qui au commencement était difficile et à peine possible, devient aisé à force d'exercice.

866. A la vérité, il faut des talents naturels; quand ces derniers manquent, l'art ne sert de rien. Mais les talents que la nature nous donne peuvent être prodigieusement augmentés par l'exercice; ce qui se fait, et mieux et en moins de temps, si cet exercice est dirigé suivant certaines règles, c'est-à-dire avec art.

867. Voici la route qu'il faut suivre pour étendre notre intelligence : Il faut commencer par examiner un petit nombre d'idées en même temps : quand notre âme aura pris l'habitude de considérer ces idées et de les comparer ensemble, on pourra lui en offrir un plus grand nombre, afin qu'elle prenne à leur égard la même habitude; et ainsi toujours de suite.

868. Nous réduisons cette règle en pratique, lorsque nous nous appliquons à une science qui nous est expliquée dans un tel ordre, que les choses faciles nous soient proposées les premières, et ensuite d'autres plus difficiles; et cela de manière qu'on ne passe jamais à une proposition avant que d'avoir bien compris la vérité de toutes les propositions qui ont précédé.

869. Par ce moyen, on n'étend pas seulement la faculté de considérer ensemble plusieurs idées : mais

l'âme s'affermit aussi dans la disposition de ne se rendre qu'à l'évidence.

870. Il ne suffit pourtant pas d'étendre les bornes de notre intelligence, pour nous faire apercevoir plus aisément la liaison qu'il y a entre plusieurs idées qu'on nous propose dans leur ordre naturel. Car, quand il s'agit d'idées qu'on ne saurait comparer entre elles que par le secours de plusieurs idées moyennes qu'on doit suppléer (727), on a besoin d'un autre art; et il faut un exercice particulier pour s'accoutumer à trouver aisément ces sortes d'idées.

871. Pour parvenir à ce but, il faut nous attacher à quelque science, dans laquelle notre esprit doive agir par lui-même; mais de façon qu'il s'exerce d'abord à découvrir un petit nombre d'idées, et ensuite un plus grand nombre.

872. Il faut à présent choisir, entre toutes les sciences, celles qui conduisent le plus sûrement au but dont il s'agit; mais il n'y a point de difficulté : on ne saurait douter que la préférence ne doive être donnée aux mathématiques.

873. Nous trouvons parfaitement, dans la géométrie, le caractère que nous avons indiqué en premier lieu (868). Les principes en sont simples, les conséquences indubitables; et on y monte par degrés, du facile et du simple, au difficile et au composé.

874. Nous découvrons, dans l'arithmétique et dans l'algèbre, tout ce qui peut le plus contribuer à rendre l'esprit capable d'invention (871). Car il n'est pas question ici des simples opérations d'arithmétique ou d'algèbre, mais de l'invention, qui est nécessaire dans la solution des questions.

875. Nous ne prétendons pas néanmoins que ces sciences seules satisfassent au but dont nous parlons. Il peut y en avoir d'autres qui aient les conditions requises (868, 871), pourvu qu'on suive une bonne méthode en les enseignant.

876. Cependant j'oserais bien assurer qu'à ces égards, la géométrie et l'algèbre l'emportent sur toutes les autres sciences.

877. Mais il faut aller plus loin; il ne suffit pas de s'appliquer à une seule science : car à mesure que les idées que notre âme acquiert, et sur lesquelles elle raisonne, diffèrent davantage, notre intelligence acquiert aussi plus d'étendue.

878. Il est bien vrai que les facultés dont nous avons parlé deviennent, par un exercice bien réglé, plus parfaites par les mathématiques que par aucune autre science; mais il faut, pour cela, que ces facultés s'exercent sur des idées différentes entre elles, et éloignées des sciences mathématiques.

879. Ceux qui ont pris l'habitude de ne considérer qu'une sorte d'idées, quelque habileté qu'ils puissent y avoir acquise, raisonnent presque toujours mal sur d'autres sujets.

880. Il faut acquérir de la flexibilité d'esprit; et c'est ce qui ne saurait se faire qu'en s'appliquant à plusieurs choses différentes entre elles.

881. A la vérité, la nature n'a point donné aux hommes une intelligence qui puisse mettre aucun d'eux, quelque diligence qu'il y emploie, en état d'acquérir un savoir universel; chacun doit s'appliquer principalement à la science par laquelle il peut se flatter de procurer le plus d'utilité au genre humain : mais, outre cela, il doit, au-

tant qu'il lui est possible, tâcher d'acquérir d'autres connaissances.

882. Quand on a fait choix d'une sorte d'étude particulière, il faut aussi travailler à acquérir une teinture des autres sciences, du moins des principales. Par ce moyen, non-seulement chacun fera plus de progrès dans la science qui est le principal objet de ses recherches, n'y ayant presque aucune science qui n'emprunte quelque chose des autres; mais, ce qui est bien plus important, il se rendra plus capable de faire des progrès dans les sciences en général.

883. Il y a une chose à remarquer ici, et il est bon d'y faire une attention particulière : c'est que nous devons accoutumer notre esprit à des considérations abstraites.

Lorsqu'il est question de comparer ensemble des idées, nous ne tirons jamais plus d'utilité de ces sortes de comparaisons que quand nous séparons ces idées de toutes les autres, pour les mieux examiner.

884. La métaphysique a un usage tout particulier pour nous accoutumer aux idées abstraites, pourvu qu'on écarte de cette science toutes les idées confuses, et qu'on range les autres dans un ordre naturel.

CHAPITRE XXXI.

Des moyens d'augmenter l'attention.

885. Nous avons vu combien l'attention était nécessaire dans la recherche de la vérité (391, 858), et en quoi elle consistait (391); voici à quoi elle sert :

886. 1° S'il faut examiner une chose qui est hors de nous, et dont nous voulons avoir l'idée, il est évident, si nous apportons à cet examen plus de contention d'esprit, que nous pourrons acquérir un plus grand nombre des idées particulières qui sont contenues dans l'idée de ce que nous examinons.

887. 2° La même chose a lieu par rapport à tout ce dont nous avons une perception immédiate, soit qu'il s'agisse de ce qui se passe dans notre âme (452), soit que nous comparions des idées déjà acquises (453). A l'égard de ces dernières, il est clair que si nous considérons pendant longtemps et avec attention deux idées composées, nous découvrirons un plus grand nombre de relations entre les idées particulières qui les composent, et que, par cela même, le jugement que nous en portons doit être plus parfait.

888. Pour augmenter l'attention, il faut, avant tout, écarter ce qui pourrait la troubler; ensuite il faut chercher des secours pour l'aider.

889. I. Pendant que nous sommes attentifs à une chose, il faut éviter tout ce qui peut communiquer à notre âme des idées étrangères au sujet dont il s'agit, particulièrement si ces idées sont nouvelles. De ce genre sont tous les objets nouveaux qui frappent nos sens.

890. Il faut écarter tout ce qui peut causer une trop forte agitation dans quelqu'un de nos nerfs, comme une lumière vive, un grand bruit, un attitude peu commode, etc.

891. Il faut prendre garde aussi qu'il n'y ait rien qui puisse troubler la tranquillité de notre esprit (773).

892. II. Il y a des passions, non pas celles qui ont du rapport à ce qu'on vient de dire dans l'article précédent,

mais d'autres plus modérées, qui peuvent servir à augmenter l'attention. Tel est l'amour réglé de la gloire et de l'estime des autres hommes : passion qui, si elle se trouve jointe avec un amour sincère de la vérité et de la vertu, est digne de louanges, et ne manque jamais de produire d'utiles effets.

893. L'usage de nos sens peut aussi servir à augmenter notre attention, quoiqu'il s'agisse de choses incorporelles.

Il est très-difficile à un homme, surtout quand il n'y est point accoutumé, de faire attention en même temps à plusieurs idées abstraites, quand il faut comparer ensemble tantôt les unes, tantôt les autres, et se rappeler à chaque instant celles qu'il doit considérer; cependant la chose est très-souvent nécessaire.

894. En ce cas, il faut désigner par quelques marques les principales des idées sur lesquelles on doit raisonner, et tracer ces marques sur le papier, afin que les ayant, par ce moyen, toutes devant les yeux, l'on puisse se rappeler sans peine celle dont on a besoin. C'est ce qui peut se faire commodément de deux manières.

895. Premièrement, en exprimant une idée par un seul mot, qu'il faut choisir tel qu'il soit propre à rappeler l'idée qu'il exprime. En second lieu, en désignant une idée par une lettre; mais alors il faut marquer, dans quelque endroit séparé, ce que nous faisons signifier à chaque lettre.

896. Nous devons aussi mettre sur le papier les propositions sur lesquelles nous devons fonder nos raisonnements, et y ajouter celles qu'il nous arrivera de découvrir, afin de pouvoir à chaque instant voir, d'un seul coup d'œil, tout ce que nous savons touchant le sujet que nous examinons.

897. On peut avoir recours à ces moyens, quel que soit le sujet que nous examinons : mais si notre recherche regarde des quantités, c'est-à-dire, des choses susceptibles d'augmentation et de diminution, comme le mouvement, la vitesse, le temps, le poids, etc., notre imagination pourra nous fournir de plus grands secours.

898. Car il n'y a point de quantité que nous ne puissions désigner par une ligne; et, en ce cas, une ligne une fois plus longue nous représentera une quantité double. Par cette méthode, on met devant les yeux toutes sortes de quantités, et on en raisonne avec facilité. Les raisonnements conservent la même justesse, si on attribue à toutes les lignes une petite largeur, mais égale pour toutes; alors la somme de plusieurs de ces lignes forme une superficie.

899. Les ouvrages des mathématiciens nous fournissent un grand nombre d'exemples de questions difficiles qui ont été résolues avec facilité, en y employant ces sortes de secours.

CHAPITRE XXXII.

De la mémoire.

900. Nous avons vu que, sans mémoire, il ne saurait y avoir d'intelligence (104) : nous avons fait aussi quelques autres remarques sur cette première faculté (191, 192, 201, 309, 310), que nous allons considérer à présent, en la rapportant à la recherche de la vérité (858).

901. Personne ne saurait douter que toutes les notions que nous avons acquises ne nous soient inutiles, si nous ne pouvons pas nous les rappeler; et que leur usage, au contraire, est très-grand, quand on se les rappelle avec tant de facilité qu'elles ne nous manquent jamais, toutes les fois qu'elles peuvent servir à éclaircir une matière sur laquelle nous méditons.

902. Ainsi la mémoire est d'une très-grande utilité pour trouver des idées moyennes, qui servent à comparer ensemble d'autres idées. Car ces idées moyennes doivent être choisies parmi celles qu'on a déjà acquises.

903. Ce n'est pas à la mémoire seule que nous devons la faculté de trouver les idées moyennes dont il s'agit (870) : ceux qui possèdent la plus excellente mémoire manquent souvent de cette faculté, laquelle cependant ne se trouve jamais sans mémoire.

904. Il faut observer, touchant la mémoire, ce que nous avons remarqué touchant toutes les facultés de l'âme et du corps; savoir, qu'elles deviennent plus étendues et plus parfaites par l'exercice. Mais cet exercice même est susceptible de règles, et doit être dirigé de manière qu'on en tire le plus d'utilité qu'il soit possible.

905. Il y a une mémoire qui regarde les mots, et une autre qui a lieu pour les choses mêmes : toutes deux sont nécessaires.

906. L'une prévaut en certains hommes, et l'autre en d'autres; et à l'égard de toutes deux on observe une grande différence dans les différents hommes, comme à l'égard de toutes les autres facultés.

907. Quand il s'agit des choses, rien ne soulage davantage la mémoire que l'ordre : mais quand il s'agit de mots, rien n'aide plus que l'arrangement et la beauté du discours.

908. Outre cela, pour bien imprimer une chose dans notre mémoire, il faut la répéter souvent, et la considérer chaque fois avec beaucoup d'attention; afin, surtout s'il est question des choses mêmes, que l'enchaînement des idées soit plus vivement imprimé dans notre esprit: ce qui ne se fait jamais mieux que quand nous exposons aux autres ces idées dans l'ordre où nous les avons acquises.

909. Cependant, il faut remarquer que, quelque nécessaire que soit la mémoire, elle ne peut nous être d'aucun usage, dès qu'elle se trouve seule. On doit faire grand cas de cette faculté, quand elle est jointe avec d'autres : mais il faut prendre garde que, pour la cultiver, nous ne négligions pas celles dont nous avons parlé dans les deux chapitres précédents.

910. Il y a un art particulier de se rappeler des idées qui n'ont ensemble aucune liaison, comme aussi les mots qui n'ont aucun sens; et cela, quoiqu'on n'ait fait que les proposer une seule fois. On appelle cet art la *mémoire artificielle*.

911. On ne fait, dans ces sortes d'occasions, aucun usage de la mémoire proprement dite : il n'y est question que de l'imagination.

912. Ceux qui possèdent cette espèce de mémoire, lorsqu'ils entendent prononcer les mots qu'ils veulent retenir, ils se représentent des images, et les impriment fortement dans leur esprit, de manière qu'ils les aient, en quelque sorte, devant les yeux; et ils choisissent ces images telles, que chacune leur rappelle le mot auquel ils l'ont liée, de même que le mot leur rappelle l'image.

913. L'artifice consiste principalement en ce qu'on puisse se former sur-le-champ de pareilles images, et se les bien imprimer dans l'imagination.

914. Il faut inventer une image distincte pour chaque mot, s'il s'agit de mots; ou pour chaque chose, si ce sont des choses qui doivent être confiées à la mémoire dans un certain ordre; et cela dans le peu de temps qui s'écoule pendant qu'on prononce le mot, ou qu'on indique la chose, en y ajoutant le petit intervalle de temps qui s'écoule entre les mots, qu'on ne doit pas prononcer trop vite.

915. Il faut aussi qu'en inventant ces images on en prenne de telles, que celle qui suit ait de la liaison avec celle qui précéde, et que l'une conduise l'imagination à l'autre.

916. Outre cela, il est nécessaire que l'ordre dans lequel les images doivent être disposées soit réglé d'avance, afin que le lieu assigné à chaque image particulière fasse d'abord connaître la quantième elle est dans la suite de ces images; par exemple, si elle est la dixième ou la onzième, etc.

917. Il y en a qui, pour chaque nombre, ont une image particulière toute prête et déterminée auparavant, afin d'en faire usage dans toutes les occasions. Ils joignent cette image avec celle qu'ils se forment sur-le-champ; par exemple, ils conçoivent toujours un trépied joint à l'image qui répond au troisième objet qu'il faut retenir. Mais l'ordre dans lequel on conçoit les images suffit pour en déterminer le rang.

918. Concevons maintenant un homme qui a entendu successivement certains mots, et qui s'est imprimé dans l'esprit une suite d'images : il pourra facilement, en se rappelant ces figures dont l'une mène à l'autre (915), réciter les mêmes mots dans le même ordre, ou dans un ordre contraire; car, de l'une ou de l'autre manière, les images se rappellent avec la même facilité.

919. Dès qu'il entend prononcer quelqu'un des mots dont il s'agit, il aperçoit d'abord l'image qu'il y a jointe; il voit à quel nombre cette image répond, et il sait quel mot précède et quel autre doit suivre. Si on lui nomme un nombre, il prend garde à la place qui lui est destinée; d'abord l'image s'offre, et le mot qui y répond se présente à son esprit. Ainsi il pourra le répéter, aussi bien que les mots qui précèdent ou qui suivent.

920. Cet art n'est pas aussi difficile qu'il pourrait paraître à la première vue; mais il demande de l'exercice, et il faut monter par degrés du plus aisé au plus difficile.

921. Cependant, toute cette mémoire artificielle ne mérite pas qu'on en fasse grand cas : elle est entièrement inutile s'il s'agit de tout un discours; et s'il est question de choses qui ont rapport à quelque science, l'enchaînement des raisonnements doit les rappeler quand il en est besoin. Si, dans l'étude de l'histoire, quelqu'un voulait employer cette espèce de mémoire, le nombre des images s'augmenterait à l'infini.

922. Il faut considérer, outre cela, qu'il est utile, à la vérité, d'étendre les forces de l'imagination : mais l'expérience nous a appris que ceux qui s'abandonnent trop à leur imagination ont de la peine à concevoir dans la suite une chose sans le secours de quelque image, et deviennent, par cela même, moins capables de méditations abstraites.

CHAPITRE XXXIII.

De la méthode analytique.

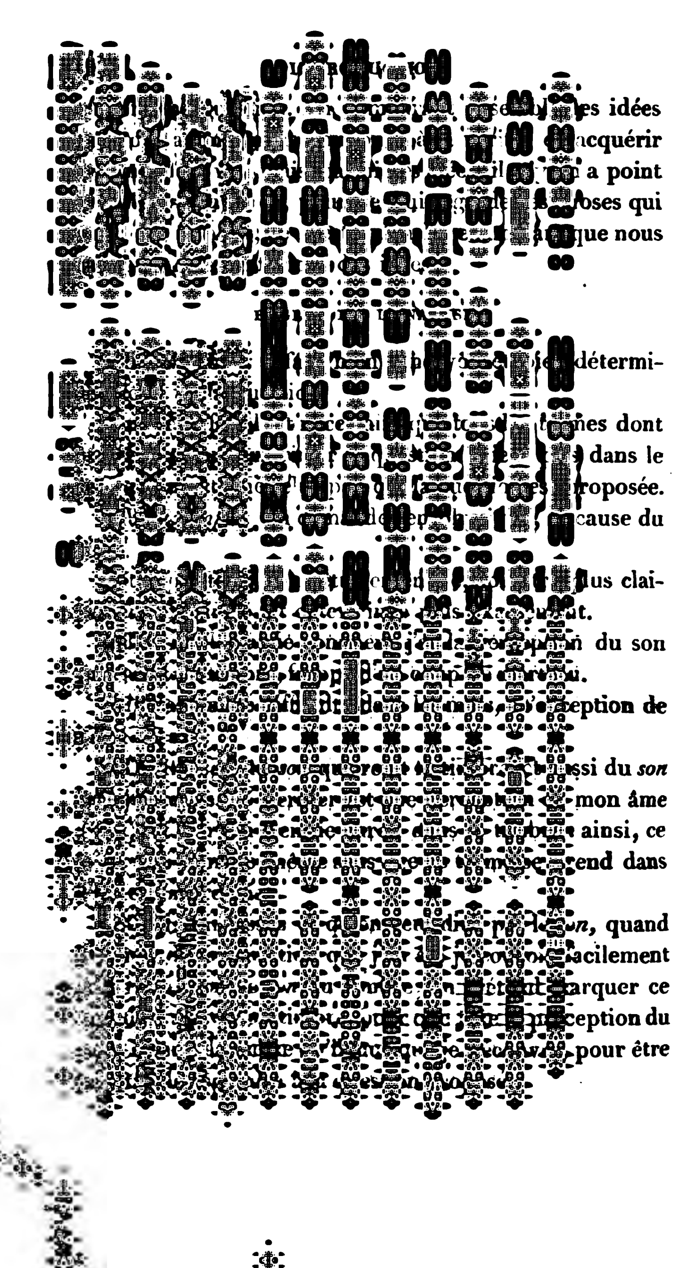
923. On se sert de cette méthode quand on examine une proposition, afin de déterminer si elle est vraie ou non. On en fait usage aussi quand il s'agit de résoudre une question, c'est-à-dire de savoir ce qu'on doit y répondre.

924. Dans l'un et l'autre cas, il faut suivre la même route. Il faut remonter de ce qu'on propose à quelque vérité qui nous soit pleinement connue, afin qu'il paraisse clairement si ce que nous examinons, ou ce que nous découvrons, est lié avec cette vérité, ou bien en est séparé; de manière que de l'évidence de cette même vérité nous puissions conclure s'il faut admettre ou rejeter la proposition que nous examinons.

925. Mais il faut bien prendre garde de ne pas finir l'examen avant que d'être remonté à une pareille vérité, clairement connue. Quand on est parvenu jusque-là, on a atteint le but qu'on avait en vue, soit que cette vérité connue d'ailleurs soit simple ou composée, soit que l'évidence mathématique ou morale lui serve de fondement; l'une et l'autre évidence que nous venons de nommer produisant une pleine persuasion (583).

926. Dans ces sortes de recherches, nous devons procéder par ordre, et pour cela même diriger nos pensées suivant certaines règles.

927. Cependant, il est bon d'avertir qu'on entreprendrait en vain l'examen de quelque question particulière, si nous ne savions pas déjà plusieurs choses relatives à



933. Je vois, outre cela, que c'est en vain que j'entreprendrais l'examen de cette question, si je n'avais aucune idée de tout ce qui a rapport aux sensations; il faut que je sache, et ceci me suffira, que toute sensation dépend de l'agitation de quelque nerf, comme il a été observé ci-devant (281); par où il paraît qu'en considérant physiquement la question proposée, il s'agit de l'agitation de quelque nerf; et que, comme l'oreille est l'organe de l'ouïe, c'est dans cet organe que le nerf dont il s'agit doit se trouver.

934. La question étant clairement conçue, il faut passer à la seconde règle.

935. IIe RÈGLE. Il faut corriger la question, et l'exprimer avec toute l'exactitude et toute la simplicité possible.

936. Pour cet effet, il faut écarter de la question tout ce qui pourrait nous empêcher de la bien comprendre, et y suppléer tout ce qui n'est pas assez clairement exprimé.

937. Dans la question du *son* (930), nous devons suppléer l'idée du mouvement, que nous avons vu y entrer (933); mais il faut écarter l'idée obscure du *son*, qu'on croit être dans le timbre; et, pour passer à l'examen de la question même, voici de quelle manière nous l'exprimons :

938. On demande comment la percussion du timbre produit dans l'oreille un mouvement qui se communique au nerf acoustique.

939. IIIe RÈGLE. Il faut séparer entre elles les idées qui appartiennent à la question proposée, afin de partager la question en autant d'autres questions particulières que cela se peut sans confusion.

940. L'observation de cette troisième règle est d'un

culté, et
ion qu'on

proposée
questions

consiste
ce qui est
eut aussi
y avoir
points en-
le diviser.
éloigner
se même
quoi la

division,
é ; comme
agne sont

à force de
division

ns entamé
tres ;
, et quel

unication
ent se fait

yennes qui

puissent servir à résoudre les questions particulières, et à réduire chacune d'elles à quelque proposition déterminée.

Nous avons déjà eu occasion de parler de la nécessité de ces sortes d'idées (696, 703, 727, 870).

951. Pour trouver ces idées, nous devons nous rappeler ce que nous connaissons d'ailleurs du sujet dont il s'agit, comme aussi tout ce qui peut y avoir quelque rapport, afin de nous servir utilement de ces différentes connaissances dans l'examen proposé (870, 902, 903).

952. Dans l'exemple en question, nous examinons d'abord ce qui a rapport au timbre (947), et nous découvrons que les seuls corps élastiques rendent du son quand on les frappe; de manière qu'il y a toujours un tremblement de parties, sans lequel le son ne se fait pas entendre.

953. Dans l'examen de la seconde question (948), touchant la communication qu'il y a entre le timbre et l'oreille, il faut observer que la cause à laquelle il faut attribuer la communication dont il s'agit tombe sous les sens, ou n'y tombe pas.

Si elle ne tombe pas sous les sens, nous ne saurions la découvrir, et nous prendrions une peine inutile pour résoudre la question. Il faut donc examiner si cette cause tombe sous les sens.

Il est clair que le timbre ne répand rien de sensible au dehors : ainsi il ne reste rien à examiner que la lumière et l'air; car, de toutes les choses qui tombent sous les sens, il n'y a que ces deux-là qui s'étendent depuis le timbre jusqu'à notre oreille.

Mais le son, bien loin de cesser, n'est pas même affaibli dans l'obscurité; ainsi, il ne reste que l'air à examiner. Or, comme en ôtant l'air le son cesse, il est indubitable

que c'est à cette seule cause qu'il faut attribuer la communication dont il s'agit.

Mais comment se fait cette communication? Est-ce par l'air transporté depuis le corps sonore jusqu'à notre oreille? Il est aisé de prouver le contraire. Par conséquent,

954. La communication entre le timbre et notre oreille se fait par l'air, et cela sans que l'air lui-même soit transporté.

955. Examinons présentement l'oreille (949). On y découvre une cavité ouverte en dehors, remplie d'air, et formant une espèce de canal. L'extrémité intérieure en est fermée par une membrane mince, tendue, et posée obliquement, qu'on nomme le tympan. Cette membrane sépare la cavité extérieure de l'oreille d'une autre cavité intérieure, laquelle contient aussi de l'air. Dans cette dernière se trouvent divers tuyaux, disposés d'une façon particulière, et formés d'une matière osseuse et élastique. On y aperçoit aussi quelques petits os, qui sont mis en mouvement lorsqu'un tremblement de parties est communiqué au tympan. Enfin, on observe que c'est dans cette cavité intérieure qu'aboutit le nerf à l'agitation duquel on doit attribuer la perception du son, et que ce nerf est attaché aux os qui forment cette cavité.

956. v^e^ RÈGLE. En comparant ensemble les propositions particulières, déterminées séparément, nous devons en diminuer le nombre, jusqu'à ce que nous parvenions à une seule, qui contienne ce que nous avons pu découvrir sur la question proposée.

957. Dans la question touchant le *son*, il s'agit du mouvement d'un nerf (938). Nous avons vu, dans la première proposition, que le son doit être attribué au tremblement des parties du corps frappé (952); par conséquent, c'est

de ce mouvement qu'on doit déduire celui du nerf. Il a paru, par la seconde proposition (954), qu'il y a de la communication entre le corps frappé et notre oreille par le moyen de l'air; c'est-à-dire que le mouvement est transporté par le moyen de l'air jusqu'à notre oreille, sans pourtant que l'air qui a été mu immédiatement par le corps sonore parvienne jusqu'à nous.

958. Il faut joindre à présent ensemble ces propositions, et déterminer comment le mouvement peut être communiqué par l'air, sans que cet air soit transporté lui-même. En examinant l'air avec attention, nous découvrons que, par le mouvement d'un corps, on peut lui communiquer un mouvement analogue à celui que produit, sur la superficie de l'eau, une pierre qu'on y jette.

959. Ce mouvement de l'air se répand de tous côtés en lignes droites, dans chacune desquelles le mouvement se communique d'une particule à l'autre, en la faisant avancer à une petite distance, d'où elle retourne ensuite et reste en repos dans sa première place.

960. Si je joins ce que je viens de découvrir avec ce que j'ai déjà trouvé touchant le timbre (952), je m'aperçois sans peine que le mouvement que le coup de marteau produit dans les parties du timbre durera pendant quelque temps, à cause de leur élasticité. Ce mouvement doit produire, dans l'air, le mouvement d'ondulation dont nous venons de parler. Les particules d'air qui touchent le timbre vont et reviennent à diverses reprises; et ce mouvement se répand de tous côtés, et de cette manière parvient à l'oreille. Ainsi, j'ai réduit les deux premières de mes trois propositions (952, 954) à cette proposition unique:

961. Quand un timbre est frappé, par cela même les

particules de l'air qui sont contenues dans la cavité extérieure de mon oreille, et placées près du tympan, sont agitées, vont et viennent plusieurs fois, et frappent ce tympan.

962. Il faut aller plus loin; et la proposition que nous venons d'exprimer doit être comparée avec la troisième concernant l'oreille (955), afin de les réduire toutes à une seule.

963. Quand le tympan est agité d'un mouvement de tremblement, ce mouvement se communique aux petits os dont nous avons parlé, et le mouvement d'ondulation de l'air se répand plus loin, par le moyen de la même agitation du tympan, et pénètre jusque dans les différents canaux qui sont contenus dans la cavité intérieure de l'oreille : par là, toute la superficie interne de cette cavité et des canaux qui y sont contenus est frappée dans tous ses points, à différentes reprises, par l'air qui la touche; et, à cause de l'élasticité de la matière osseuse, toutes les parties internes de l'oreille reçoivent un mouvement de tremblement, lequel ne saurait manquer d'être communiqué au nerf acoustique, qui est attaché à ces os. Cet exemple me paraît suffire pour donner une idée des règles qu'il faut observer dans la méthode analytique.

964. Il paraît, par ce que nous venons de dire, que les règles sont inutiles, à moins que la matière même dont il s'agit ne nous soit connue; mais elles indiquent la recherche à laquelle nous devons nous appliquer et ce qu'il faudrait savoir, comme aussi l'ordre que nous devons suivre dans nos raisonnements pour résoudre la question, ou nous faire sentir jusqu'à quel point seulement nous pouvons y pénétrer, afin que nous ne perdions pas nos peines, en tentant une entreprise qui est au-dessus de nos forces.

Il nous reste encore une règle à ajouter à celles que nous venons d'expliquer, et il ne faut jamais la négliger dans les cas où elle peut avoir lieu.

965. VIe RÈGLE. Toutes les fois qu'il s'agit d'une chose qui existe hors de nous, et dont la connaissance appartient à l'évidence morale (455. 478), nous ne devons jamais appliquer à la chose même les conséquences que nous avons déduites de ce que nous connaissons de cette chose; à moins que nous ne soyons assurés d'ailleurs qu'il ne se trouve pas quelque circonstance qui empêche que notre conclusion n'ait lieu.

966. Nous ne connaissons que très-imparfaitement les choses dont il s'agit ici; et il est très-facile que quelque circonstance inconnue change une conclusion tirée de la simple considération de quelques idées particulières qui, par rapport à la nature du sujet composé, n'auraient pas dû être considérées seules. L'exemple rapporté ci-dessus (41) éclaircit cette règle, et j'en ajouterai un autre ici.

967. Il semble, quand on nous présente une boîte de bois, que nous pouvons assurer qu'un boulet de fer d'une certaine grandeur peut y être renfermé; mais cette conséquence ne pourra pas être appliquée au boulet, s'il est rougi au feu.

CHAPITRE XXXIV.

De l'usage des hypothèses.

968. Il arrive souvent, lorsque nous examinons un sujet, que nous ne trouvons pas de route qui nous mène

directement à la certitude. En ce cas, il faut chercher la probabilité, à laquelle même souvent nous ne saurions parvenir sans avoir recours aux hypothèses, qui nous conduisent quelquefois à une probabilité que nous pouvons confondre avec la certitude (627).

Je vais marquer comment il faut se conduire dans de pareilles occasions, afin qu'on ne confonde pas l'usage des hypothèses avec leur abus.

969. Nous entendons par *hypothèse* une fiction par le moyen de laquelle on répond à une question proposée.

970. Il faut raisonner sur cette fiction tout comme si c'était la vérité même, et diriger nos raisonnements de manière que nous en tirions occasion de connaître si la solution que nous avons inventée est vraie; car nous ne devons l'adopter comme conforme à la vérité, que quand nous avons lieu de nous convaincre de cette conformité.

971. Cette manière de raisonner peut être de grande utilité; mais les hommes en abusent étrangement la plupart du temps.

972. 1re RÈGLE. Il faut examiner exactement le sujet sur lequel roule la question, et il est nécessaire même d'en avoir une connaissance assez étendue.

973. La méthode dont il s'agit est d'usage, quand nous cherchons la cause de ce que nous découvrons dans un sujet qui ne nous est pas pleinement connu. Ces cas sont très-fréquents en physique, et ont lieu aussi quand on recherche les motifs qui ont poussé quelqu'un à agir, ou quand on veut pénétrer dans ses desseins.

974. Tout ce que nous découvrons par le moyen de quelque hypothèse n'est que probable; et la grandeur de la probabilité dépend du nombre des circons-

tances qui peuvent être connues; ce qui fait qu'à moins qu'on n'en connaisse plusieurs, la probabilité ne saurait être fort grande; et il en faut un nombre considérable pour qu'il ne reste aucun doute (627).

975. IIe RÈGLE. Il faut choisir parmi les circonstances, c'est-à-dire, parmi les particularités que nous connaissons touchant le sujet que nous examinons, celles qui ont quelque chose de plus remarquable que les autres.

976. Ce choix se fait pour examiner d'abord ce qui paraît le plus important.

977. IIIe RÈGLE. Entre ces circonstances principales, il en faut choisir une, et chercher, ou plutôt imaginer par quels moyens il pourrait se faire que cette particularité eût lieu.

C'est-à-dire, il faut chercher quelque cause dont on puisse déduire cette particularité qu'on examine : et si l'on peut trouver plusieurs causes qui satisfassent au même but, il faudra les marquer toutes.

978. IVe RÈGLE. Il faut examiner si, parmi ces causes, il n'y en a pas quelqu'une dont les autres circonstances, mises à part suivant la seconde règle, soient une suite; s'il s'en trouve une telle, c'est à elle qu'il faudra s'attacher : elle forme l'hypothèse qu'il faut examiner.

979. *Exemple.* M. Huygens, après avoir plusieurs fois observé Saturne, et avoir remarqué que cette planète paraissait quelquefois ronde, mais bien plus souvent garnie d'anses dont la largeur variait, et avoir marqué quelques autres particularités relatives à ces phénomènes, s'appliqua à en rechercher la cause. En examinant par quels moyens on pourrait expliquer ces anses, il découvrit qu'un globe entouré à une certaine distance d'un anneau dont le centre serait le même que celui du globe,

paraîtrait avoir des anses dont la largeur serait plus ou moins grande, suivant la situation de l'œil.

Il s'aperçut aussi qu'un tel globe doit paraître rond, c'est-à-dire que les anses deviennent invisibles si l'anneau est mince, et s'il se trouve situé de manière que son plan, étant continué, passe par l'œil; ou bien si la superficie que l'on regarde n'est pas éclairée. De tout cela, cet ingénieux auteur conclut que l'hypothèse, *que Saturne était entoure d'un* pareil *anneau*, devait être examinée.

980. Il arrive souvent qu'entre les causes dont nous avons entrepris l'examen, il ne s'en trouve aucune qui rende raison des autres particularités qui ont été mises à part (975); en ce cas, il faut chercher d'autres causes, et même successivement toutes celles que chaque particularité qu'on a remarquée peut fournir, jusqu'à ce qu'on en trouve une qui satisfasse à toutes les circonstances qu'on a choisies d'abord (977). Cette même sagacité qu'il faut pour découvrir des idées moyennes (870) est aussi nécessaire ici, quoiqu'un heureux hasard vienne quelquefois nous offrir ce que nous cherchons.

981. v^e^ RÈGLE. On examine une hypothèse en l'appliquant à toutes les autres particularités qu'on a observées, afin de savoir si elle est propre à rendre raison de toutes les particularités connues.

Si, après cette application faite, il se trouve que l'hypothèse ne satisfait pas à tout, il faut la rejeter.

982. Que si elle satisfait, c'est du nombre des circonstances dont elle rend raison que doit dépendre le jugement que nous en porterons. Si le nombre en est petit, il y aura lieu de soupçonner qu'il peut y avoir une autre hypothèse qui explique également bien les phénomènes; mais à mesure que ce nombre devient plus con-

sidérable, le soupçon diminue, et il peut enfin s'évanouir (627). C'est alors qu'il faut acquiescer, et que nous devons tenir pour bien prouvé ce qui n'était auparavant qu'une simple conjecture, destituée de preuves.

983. Si le nombre des circonstances dont l'hypothèse rend raison est peu considérable, il faudra avoir recours à la règle suivante.

984. VIe RÈGLE. Il faut examiner l'hypothèse même, en déduire des conséquences, afin de découvrir de nouveaux phénomènes, et voir ensuite si ces phénomènes ont réellement lieu.

985. L'hypothèse de l'anneau de Saturne expliquait non-seulement les phénomènes déjà observés, et s'accordait avec les moindres circonstances, mais on remarqua de plus que les phénomènes déduits de cette hypothèse se trouvèrent aussi d'accord avec les observations; et Huygens ayant prédit les apparences de Saturne, et en ayant marqué exactement le temps, il changea en démonstration ce qui d'abord n'avait été qu'une simple conjecture.

986. Quand le nombre des phénomènes ne saurait être assez augmenté, même par le secours de la dernière règle, pour ôter tout sujet de doute, il faut regarder l'hypothèse comme incertaine ou vraisemblable, suivant que la probabilité en est plus ou moins grande; ce qui dépend de la nature et du nombre des phénomènes qu'on explique.

987. Nous avons vu qu'un raisonnement hypothétique peut conduire à la certitude, et que ceux qui prétendent que de pareils raisonnements ne sont jamais que probables se trompent certainement.

988. Mais ceux-là se trompent encore davantage, qui

donnent le nom d'hypothèse à un raisonnement déduit immédiatement de l'observation des phénomènes, et qui ne l'envisagent que comme probable.

989. C'est dans cette erreur que tombent ceux qui, en parlant de l'explication que Newton a donnée des mouvements célestes, donnent à cette explication le nom d'hypothèse newtonienne, quoique ce grand homme n'ait rien posé qui ne fût déduit mathématiquement des observations mêmes; et cela, sans avoir eu recours à la moindre hypothèse.

990. L'art de raisonner par hypothèses a principalement lieu quand nous entreprenons d'expliquer ce qui se passe dans l'esprit des autres, et ce qui les pousse à agir.

991. Cependant, il est bon d'observer à cet égard qu'une pareille entreprise ne convient point à celui qui a toujours vécu dans la retraite, ou qui n'a eu jamais d'affaires à discuter avec personne; quoiqu'il puisse avoir employé toute sa vie à lire ce qui a été écrit sur les mœurs et sur le caractère des hommes.

992. Il faut prendre garde aussi de ne raisonner jamais que sur des circonstances sur lesquelles on n'est point en doute; et il faut savoir aussi que les moindres circonstances fournissent quelquefois les plus grandes lumières.

CHAPITRE XXXV.

De l'art de déchiffrer des lettres.

993. Les règles qui ont été expliquées dans le chapitre précédent sont d'un usage tout particulier pour déchiffrer des lettres.

J'ai cru obliger mes lecteurs en entrant dans quelque détail des règles d'un art qui offre plus d'un exemple pour découvrir la vérité, en raisonnant d'abord sur des principes incertains, mais qui ne laissent pas de nous mener à la certitude, à l'aide des hypothèses qu'on se trouve obligé d'imaginer, et de changer souvent plusieurs fois.

Aux règles prescrites dans le chapitre précédent, il faut ajouter celle-ci :

994. Il faut, avant toutes choses, faire une liste des caractères employés dans les chiffres, et y marquer combien de fois chaque caractère se trouve répété.

A la vérité, on ne tire quelquefois pas grande lumière de l'observation de cette règle ; mais, dans toute entreprise difficile, il ne faut rien négliger de ce qui pourrait être utile.

995. Pour satisfaire à la première règle (972) du chapitre précédent, il faut qu'on sache la langue dans laquelle est composé l'écrit qu'on veut déchiffrer : car j'ose assurer qu'il est absolument impossible qu'on lise un écrit, s'il est composé dans une langue que nous ne savons pas, quoiqu'on ait assuré que Viète possédait cet art.

996. Il faut encore que la plupart des caractères de l'écrit y soient répétés plusieurs fois ; car c'est de leur arrangement seul que nous pouvons tirer quelque lumière.

997. On pourra bien déchiffrer un petit écrit, si chaque lettre n'y est exprimée que par un seul caractère, principalement si les mots sont séparés ; mais quand les caractères sont en plus grand nombre, quand deux ou trois expriment la même lettre, et que des lettres doubles, ou

qui se trouvent souvent réunies, sont aussi désignées par un caractère particulier, ce qu'on peut aussi appliquer à des mots entiers, alors il faut que l'écrit soit plus long; et d'autant plus long que le nombre des caractères est plus grand, afin qu'il ne reste aucun doute sur la signification de chaque caractère.

998. L'application de la seconde règle (975) se fait en observant ce qu'il y a de particulier dans l'arrangement des caractères, en remarquant si plusieurs caractères se retrouvent dans le même ordre, ou si, dans l'arrangement de divers caractères, il se trouve certains traits de conformité.

999. Pour faire mieux sentir l'usage de cette seconde règle, je proposerai un exemple qui n'est pas des plus faciles, quoique assez simple. Il est en latin, et a été écrit en changeant la signification des lettres.

1000. Il est indifférent que l'on emploie des lettres, des nombres, ou quelques autres caractères. La méthode de raisonner est toujours la même pour le déchiffrement.

1001. a b c d e f g h i k ſ l m k g n e k d g e i h e k ſ b c e e ſ i c l a h ſ c g ſ g o i n e b h ſ b h i c e i k ſ ſ m ſ p i m ſ h i a b c q i b c d i e i e a c g b ſ b c b g p i g b g r b k d g h i k ſ s m k h i t e ſ m.

1002. Je commence d'abord par faire la liste des caractères ; je marque combien de fois chacun d'entre eux est répété, et je mets les premiers ceux qui reviënnent le plus souvent.

1003.	ſ.	14.	g.	10.	m.	5.	n.	2.	r.	1.
	i.	14.	c.	9.	a.	4.	p.	2.	f.	1.
	b.	12.	h.	8.	d.	3.	o.	1.	t.	1.
	e.	11.	k.	8.	l.	2.	q.	1.		

1004. J'observe qu'il n'y a que dix-neuf caractères,

entre lesquels il y en a cinq qui ne se trouvent qu'une fois : d'où je conclus qu'un seul caractère est employé pour chaque lettre.

1005. Pour qu'on entende plus facilement ce qui suit, je vais mettre des lettres capitales au-dessus de quelques endroits, dont il sera parlé dans la suite.

A B C

1006. abcdefghikf : lmkgnekdgeihekt :

D E F

bceeficlahfcgfgoinebhfbhiceikf :

G H I

fmfpimfhiabcqibcbieie

K L M

aegbfbcbgpigbgrbkd ghikf :

smkhitefm.

1007. Je cherche à présent un petit nombre d'endroits plus remarquables que les autres, et je découvre que les cinq lettres g h i k f se trouvent deux fois dans le même ordre (B. M.); que, dans un autre endroit, les lettres i k f (F) se trouvent répétées. Enfin, je m'aperçois que h e k f (C) a de la relation avec h i k f (B. M.).

1008. Je marque ces endroits, et je conclus qu'il est probable que des mots se terminent en ces quatre endroits; ce qu'il faut indiquer en mettant des points.

1009. Les trois dernières règles doivent être appliquées indistinctement; et c'est en comparant l'arrangement des mêmes caractères, en différents endroits de l'écrit proposé, avec l'ordre des lettres dans les mots latins, qu'il faut former des hypothèses, dont chacune doit être examinée, en l'appliquant aux autres endroits de l'écrit dont il s'agit. Je marquerai à présent de quels raisonnements

je me suis servi autrefois pour déchiffrer l'écrit en question, en me bornant à indiquer les raisonnements qui m'ont donné quelque lumière, sans faire mention des autres.

1010. Je compare ḅ i t f (B.M.) avec ḅ e t f (C). Quelques mots se terminent en ces endroits (1008) : or, rien n'est plus ordinaire, dans la langue latine, que de trouver des terminaisons dans lesquelles, entre les quatre dernières lettres, il n'y a de différence que dans les seules pénultièmes, lesquelles, en ce cas, sont ordinairement des voyelles. Cette conjecture, que i et e sont des voyelles, est confirmée parce que ces caractères sont du nombre de ceux qui reviennent le plus souvent (1003).

1011. Par conséquent, i et e sont probablement des voyelles.

1012. Voici le commencement d'un mot f m f (G.) (1008). Par conséquent, m ou f est une voyelle : mais m ne se trouve que cinq fois, et f quatorze fois (1003); donc il y a une plus forte probabilité pour cette dernière.

1013. Ainsi, f est probablement une voyelle, et m une consonne.

1014. J'examine l'endroit g b f b c b g (K.); f est une voyelle (1013), donc b est une consonne; c'est pourquoi c doit aussi être une voyelle.

1015. Je marque donc que c est probablement une voyelle, et b une consonne.

1016. Dans g b g r b (L.), il y a trois consonnes, savoir: b/ b/ (1015), et r, à cause que cette lettre ne se trouve qu'une seule fois dans l'écrit (1003).

1017. Donc g est probablement une voyelle.

1018. Je ne donne toutes ces conclusions que pour

probables, quoique les dernières découlent manifestement des prémisses; mais le fondement de toutes (1012, 1013, 1014) n'est que probable.

1019. Dans f r g f g (D.), nous avons cinq voyelles (1013, 1015, 1017); mais les voyelles ne se trouvent jamais dans cet ordre : quand même nous supposerions que les lettres *v* et *u*, aussi bien que *j* et *i*, sont marquées par les mêmes caractères, ce que le nombre des caractères donne lieu de conclure (1004). Ainsi, le principe (1012) dont il a été déduit que f/ r/ g/ étaient des voyelles est faux; et nous affirmons que f n'est point une voyelle, mais que m en est une; et c'est de quoi nous ne doutons plus à présent (1012).

1020. Ainsi nous posons comme certain que m est une voyelle, et f une consonne.

1021. De là il s'ensuit que b est une voyelle (1014).

1022. Dans g b f b r b g (K), nous avons un endroit remarquable, dans lequel la même voyelle est répétée trois fois, et n'est séparée chaque fois que par l'interposition d'une seule lettre. Voici donc comment j'écris les voyelles :

. *a* . *a* . *a* .
. *e* . *e* . *e* .
. *i* . *i* . *i* .
. *o* . *o* . *o* .
. *u* . *u* . *u* .

et en suppléant les consonnes, je cherche si je puis découvrir quelque chose qui ait du rapport avec la langue latine. D'abord les mots *legere, edere, emere, etc.*, s'offrent à mon esprit, et je découvre aussi : *amara si tibi...* J'en trouverais peut-être d'autres, mais je n'en cherche

pas encore, à cause que je m'aperçois que la voyelle *e* est celle qui se trouve le plus souvent répétée ainsi trois fois.

1023. Donc b est probablement *e*.

1024. Et, par la même raison, t est probablement *r*.

e r e

1025. J'écris q i b c b i c i e (I), en mettant au-dessus des caractères connus leur signification. Outre cela, i et e sont des voyelles (1011); mais elles ne sauraient être disposées comme elles le sont, si l'une des deux n'était pas employée pour une consonne, c'est-à-dire n'était pas *j* ou *v*.

En supposant que c'est *j*, je ne découvre rien : mais en supposant que c'est *v*, j'ai d'abord *revivi*.

1026. Donc i est probablement *v*.

1027. Et e est probablement *i*.

1028. Cela étant, j'écris le même endroit avec ce qui précède et ce qui suit :

u er uer e v i v i

i a b c q i b c b i e i e a e

et je lis *uterque revivit*.

1029. Donc a est t, et q est *q*.

1030. Je marque alors, dans cet autre endroit, la signification des caractères connus,

e ur i u

ḫ f b ḫ i c e i t f (E.F.)

et je lis *esuriunt*.

1031. Donc ḫ est *s*, t est *n*, et f est *t*. Mais nous avons déjà vu que a était *t* (1029); ainsi il s'agit de déterminer de quel côté est la plus grande probabilité. Dans l'écrit on trouve quatre fois a, et quatorze fois f (1003); parmi

les consonnes, *t* est une de celles dont on fait le plus fréquent usage dans la langue latine : outre cela, i ŧ ſ se trouve trois fois (B.F.M.), et *unt* est une terminaison latine très-ordinaire.

1032. Donc ſ sera *t*, et il faudra de nouveau chercher la signification de a, comme aussi celle de q ; cependant, sans nous arrêter à cet incident, nous pourrons continuer notre recherche.

1033. Nous avons déjà vu qne m était une voyelle (1020) ; et *e. i. u.* sont connues.

1034. Par conséquent, m est *a*, ou *o* (1004).

1035. C'est pourquoi j'écris ainsi les endroits G et H :

t a t . u a t s u
t o t . u o t s u
ſ m ſ p i m ſ h i

Il est clair qu'il faut lire

Tot quot su —

1036. Donc m est *o*, et p est *q*.

1037. J'ajoute l'endroit examiné dans l'article 1028, après avoir rejeté les significations trouvées en cet endroit (1032), et j'ai :

Tot quot su. er. uere vivi,

et je lis, *tot quot superfuere-vivi p.*

1038. Je corrige à présent les erreurs des nos 1028 et 1029, que j'ai découvertes (1032), et je m'aperçois que a est *p*, et que q est *f*.

1039. Le commencement de l'écrit est :

p e r . i t . s u n t
a b c d e f g h i t ſ

et il est clair qu'il faut lire, *perdita sunt.*

1040. Donc d est *d*, et g est *a*.

1041. Comme je n'ai aucun lieu de douter de la vérité de ce que j'ai découvert, et que j'ai eu soin de marquer, dans un endroit à part, la signification de chaque caractère, à mesure que je parvenais à la connaître, je mets ici cette liste :

𝔞. *p*	𝔢. *i*	𝔦. *u*	𝔫.	𝔯.
𝔟. *e*	𝔣. *t*	𝔨. *n*	𝔬.	𝔰.
𝔠. *r*	𝔤. *a*	𝔩.	𝔭. *q*	𝔱.
𝔡. *d*	𝔥. *s*	𝔪. *o*	𝔮. *f*.	

1042. Il ne sera pas difficile de suppléer ce qui manque, pourvu qu'on mette, au-dessus de chaque ligne de l'écrit, la signification connue de chaque caractère.

1043. *P e r d i t a s u n t . o n a . i n d a i u s i n t e r i*
𝔞 𝔟 𝔠 𝔡 𝔢 𝔣 𝔤 𝔥 𝔦 𝔨 ſ 𝔩 𝔪 𝔨 𝔤 𝔫 𝔢 𝔨 𝔡 𝔤 𝔢 𝔦 𝔥 𝔢 𝔨 ſ 𝔟 𝔠 𝔠
i t u r . p s t r a t q . u . i e s t e s u r i u n t t o t q u o t s u p e
𝔢 ſ 𝔦 𝔠 𝔩 𝔞 𝔥 ſ 𝔠 𝔤 ſ 𝔤 𝔬 𝔦 𝔫 𝔢 𝔟 𝔥 ſ 𝔟 𝔥 𝔦 𝔠 𝔢 𝔦 𝔨 ſ ſ𝔪 ſ 𝔭 𝔦 𝔪 ſ 𝔥 𝔦 𝔞 𝔟
r f u e r e v i v i p r æ t e r e . a q u a e a . e n . d a s u n t . o
𝔠 𝔮 𝔦 𝔟 𝔠 𝔟 𝔦 𝔢 𝔦 𝔢 𝔞 𝔠 𝔤𝔟 ſ 𝔟 𝔠 𝔟 𝔤 𝔭 𝔦 𝔤 𝔟 𝔤𝔯 𝔟 𝔨 𝔡 𝔤 𝔥 𝔦 𝔨 ſ𝔰𝔪
n s u . i t . o .
𝔨 𝔥 𝔦 𝔱 𝔠 ſ 𝔪.

1044. Il est clair qu'il faut lire *perdita sunt bona* : donc 𝔩 est *b*.

1045. Par conséquent, en mettant *b* pour 𝔩 dans l'autre endroit où cette dernière lettre se trouve, nous avons *urbp*, au lieu qu'il aurait dû y avoir *urbs*.

1046. Il est facile de s'apercevoir que, dans l'endroit où il y a *strata u. i. est*, il faut lire, *strata humi est*.

1047. Donc 𝔬 est *h* et 𝔫 est *m*, et le nom propre dans la première ligne est *Mindaïus*, qui devait être *Mindarus*.

1048. Il ne reste à présent que 𝔯 𝔰 𝔱 ; mais on peut

les trouver sans difficulté; et l'écrit se trouve déchiffré de la manière suivante :

1049. *Perdita sunt bona. Mindarus interiit. Urbs strata humi est. Esuriunt tot quot superfuere vivi. Præterea quæ agenda sunt consulito.*

1050. J'ai marqué exactement la route que j'ai suivie moi-même pour déchiffrer l'écrit en question, sans parler des fausses routes où souvent je suis entré avant que de trouver la véritable. Ces fausses routes sont inévitables, parce qu'il arrive rarement qu'on tombe d'abord sur un endroit qui puisse nous fournir de nouvelles lumières, en raisonnant sur ce que nous connaissons déjà.

1051. Je n'ai pas indiqué non plus toutes les choses qui ont rapport aux examens particuliers où j'ai été obligé d'entrer. Par exemple, quand j'ai dit (1019) que jamais cinq voyelles ne sont disposées dans cet ordre f r g f g, je n'en ai point donné de démonstrations; c'est ce que je vais faire à présent.

1052. Les trois premières lettres déterminent les deux dernières; mais parmi les cinq voyelles, on en peut choisir trois de dix manières; et dans chaque manière les lettres choisies peuvent être rangées dans un ordre différent, de six façons.

Donc, il n'y a que soixante arrangements de voyelles qui répondent à cet arrangement de lettres f r g f g. Or, après avoir parcouru ces soixante arrangements, ce qui n'est point difficile, il paraîtra que les trois caractères dont il s'agit ici ne sont pas tous des voyelles.

1053. Souvent nous devons avoir recours à de pareils changements d'ordre; c'est pourquoi il est nécessaire de savoir ce que les mathématiciens ont écrit sur ce sujet.

1054. Nous avons dit qu'on multiplie quelquefois les caractères (997); en ce cas, la difficulté qui se trouve à déchiffrer l'écrit devient plus grande, surtout si le nombre des caractères différents par le moyen desquels on désigne les lettres qui reviennent le plus fréquemment, est considérable. On peut encore employer d'autres moyens pour augmenter la difficulté; mais il n'est guère possible que, dans un écrit un peu long, on ne puisse découvrir la signification de quelques caractères, en comparant ensemble plusieurs endroits; et la plupart du temps la moindre lumière suffit pour éclaircir tout le mystère.

1055. Dans le troisième tome des œuvres de Wallis, nous trouvons des exemples de pareils écrits, et les explications y sont jointes; mais la méthode que l'auteur a suivie pour les déchiffrer ne s'y trouve pas; et, pour dire le vrai, il n'est presque pas possible, quand il s'agit d'un écrit difficile, d'expliquer la route qu'on a suivie en le déchiffrant.

1056. L'art de déchiffrer des lettres peut avoir son usage particulier, puisque la pratique en conduit au but que j'ai déjà indiqué (871), et qui m'a fait recommander l'étude de l'algèbre (874). Et c'est à peu près la seule utilité qu'on puisse en tirer à présent, puisqu'on a plusieurs manières d'écrire, qui sont absolument indéchiffrables quand on n'en a pas la clef.

CHAPITRE XXXVI.

De la synthèse.

1057. La synthèse est d'usage lorsque nous voulons

expliquer aux autres ce que nous savons déjà nous-mêmes.

1058. Personne n'ignore combien les différentes explications d'une même chose affectent diversement les auditeurs ou les lecteurs qui entendent clairement l'une sans rien comprendre à l'autre, quoique les mêmes choses soient désignées par les mêmes noms, et qu'il n'y ait rien dans l'une de ces explications qu'on ne trouve dans l'autre. La différence ne doit se chercher que dans la méthode.

1059. Ire RÈGLE. Avant toutes choses, on doit expliquer les mots dans lesquels il peut y avoir la moindre obscurité.

1060. Ce serait en vain qu'on entreprendrait d'expliquer une chose à celui qui n'entendrait pas les mots qu'on emploie.

1061. Nous avons déjà vu ce que c'était qu'une définition (329) : il y en a une de nom, et une autre de chose; nous avons aussi vu dans quel sens la première de ces définitions était arbitraire (330).

1062. Dans l'une et l'autre, on se propose de déterminer une idée, soit qu'il s'agisse d'une idée que nous avons dessein d'exprimer par tel ou tel mot, comme dans la définition de nom; ou qu'il soit question de l'idée d'une chose déterminée, ce qui a lieu dans la définition de chose.

1063. Cette idée doit être tellement déterminée, qu'on puisse la distinguer de toute autre; car c'est là le but de la définition, qui ne doit contenir que cela, pour éviter toute confusion.

1064. Mais il faut prendre garde de ne pas employer, dans les définitions, des termes obscurs : si cela ne peut s'éviter, il faut commencer par définir ces termes.

1065. Les définitions n'ont point lieu pour les idées simples (327); tout ce qui a rapport à ces idées ne saurait être expliqué à ceux qui ne les ont pas.

1066. Les explications des mots sont principalement nécessaires quand il s'agit de choses ou de termes ordinaires, mais dont les notions ne sont pas assez exactement déterminées, quoiqu'il n'y ait rien de plus ordinaire que de négliger les définitions dans ces sortes d'occasions. Les mots d'*être*, de *néant*, de *perfection*, de *volonté*, de *liberté*, d'*inertie*, etc., ne sont pas entendus dans le même sens par tout le monde.

1067. Lorsqu'on a donné une définition, il ne faut pas employer le terme défini dans un autre sens que celui qu'on lui a assigné dans la définition : défaut dont il est facile de s'apercevoir, en substituant le défini à la place de la définition.

1068. Il n'est pas nécessaire de commencer par les définitions de tous les termes qu'il faudra expliquer; c'est assez qu'on explique les mots avant que de les employer, pourvu qu'on prenne garde de ne pas interrompre un raisonnement, en y faisant entrer une définition.

1069. Après avoir expliqué les termes, il faut observer qu'il ne saurait y avoir de raisonnement dans lequel il n'y ait du moins deux propositions à considérer (697), de la vérité desquelles dépend celle du raisonnement (708).

1070. Ainsi, il est clair qu'on ne saurait rien prouver aux autres par des raisonnements, à moins qu'ils ne soient persuadés de la vérité de quelques propositions. C'est par là qu'il faut commencer; mais, pour qu'il n'y ait aucune difficulté à cet égard, il faut choisir des propositions dans lesquelles le sujet puisse être immédiatement comparé avec l'attribut, parce qu'alors tous ceux

qui entendent les termes ne sauraient avoir le moindre doute sur ces propositions (403, 460).

1071. Une telle proposition s'appelle un *axiome* : par exemple, *Le tout est plus grand que sa partie.*

1072. IIe RÈGLE. Après les définitions, il faut proposer clairement les axiomes, dont on doit déduire les raisonnements qu'on a à faire.

1073. Il y a des propositions qui ne sont pas des axiomes, mais qu'on emploie comme tels, ce qui est nécessaire en plusieurs occasions. On pourrait les appeler des *axiomes relatifs*, c'est-à-dire, des propositions qui, à la vérité, ne sont pas claires par elles-mêmes, mais dont la vérité est parfaitement connue à ceux auxquels nous proposons nos raisonnements; de sorte qu'il serait inutile de les démontrer.

1074. Il y a des sciences entières qui servent de fondement à d'autres; et on les suppose connues à ceux à qui on doit expliquer ces dernières.

1075. Au reste, il n'importe guère qu'un raisonnement soit déduit d'axiomes absolus, c'est-à-dire, dont la vérité se fait apercevoir immédiatement, ou d'axiomes relatifs; car, dans l'un et l'autre cas, si le raisonnement est bien déduit, il ne saurait y avoir aucun doute sur la conclusion (708).

1076. Si les choses que nous devons expliquer concernent la pratique, il est nécessaire que celui à qui nous entreprenons d'enseigner cette pratique puisse agir. Qui pourrait enseigner l'art d'écrire à un homme qui ne pourrait remuer les doigts ?

1077. Enseigner la pratique d'une chose, c'est expliquer comment il faut diriger certaines actions; mais ces actions mêmes doivent être déterminées d'avance.

1078. C'est cette détermination qu'on appelle *demande*. Je demande que celui à qui j'entreprends d'enseigner la multiplication des nombres puisse multiplier les nombres exprimés par un seul caractère, c'est-à-dire, en ait les produits imprimés dans sa mémoire. Je demande que celui à qui je dois enseigner la pratique de la géométrie, puisse tirer des lignes et tracer des cercles.

1079. IIIe RÈGLE. Si on a besoin de quelques demandes, elles doivent être proposées par les axiomes.

1080. Cependant, cette règle et la précédente ne doivent pas être entendues comme si les axiomes et les demandes devaient précéder tous les raisonnements; il suffit, comme nous l'avons dit à l'égard des définitions, que les demandes et les axiomes précèdent les raisonnements auxquels ils ont du rapport, pourvu qu'ils n'interrompent pas le fil de la démonstration.

1081. Aux définitions, aux axiomes et aux demandes, on ajoute souvent des hypothèses. C'est ce qui se fait quand nous entreprenons d'expliquer ce qui doit résulter de l'arrangement de certaines circonstances. Le raisonnement, en ce cas, est hypothétique; et il faut commencer par poser les circonstances. Tout cela étant fait, il faut en venir à traiter le sujet proposé, ce qui doit se faire par parties.

Par rapport à la division du sujet, il est absolument nécessaire d'observer la règle suivante.

1082. IVe RÈGLE. La division du sujet proposé doit être faite de telle manière que toutes les parties en puissent être traitées séparément.

1083. Le sens de cette règle est qu'entre les parties il faut qu'il y en ait une qui puisse être expliquée sans que les autres entrent en considération, et cette partie doit

être la première; la seconde doit être choisie de même parmi les parties qui restent, et ainsi des autres.

1084. v[e] RÈGLE. La division que la nature du sujet indique doit être préférée aux autres, et les parties les plus simples de ce sujet doivent être expliquées avant les autres, qui sont plus composées.

1085. Cette règle est subordonnée à la précédente, c'est-à-dire, n'a lieu qu'autant qu'elle s'accorde avec l'autre.

1086. Si j'entreprenais d'enseigner les éléments de la géométrie, voici la division et l'ordre que je devrais suivre, si je ne faisais attention qu'à la dernière règle que je viens de proposer. Je devrais commencer par ce qui regarde les lignes, de là passer aux triangles, et puis aux autres figures rectilignes; enfin, je devrais parler du cercle, etc. Mais quelle géométrie serait-ce que celle-là! Ce qui regarde les lignes perpendiculaires et les parallèles doit être déduit de ce qu'on démontre des triangles, etc.; c'est pourquoi, quelque naturel que paraisse l'ordre que nous venons d'indiquer, il faut pourtant en suivre un autre.

1087. Cependant on ne doit s'écarter de la cinquième règle qu'autant qu'elle ne saurait s'accorder avec la quatrième. Si je devais expliquer ce qui concerne les fluides en général, je parlerais d'abord des fluides en repos, et ensuite des mêmes fluides mis en mouvement; et la nature du sujet indique elle-même cet ordre. Mais, en voulant exécuter ce plan, je me trouve arrêté par une difficulté, qui est que la résistance qu'éprouve un corps mû dans un fluide est une pression qui a lieu dans un fluide en repos : or cette résistance ne saurait être expliquée avant que d'avoir parlé du mouvement des

fluides. Ainsi, je dois m'écarter de la cinquième règle à l'égard de cette résistance, et je ne dois m'en écarter qu'à ce seul égard, pour observer la quatrième règle.

1088. Il y a pourtant des occasions où il faut observer la cinquième règle en violant la quatrième; ce qui n'a lieu que lorsque le sujet n'admet point de division qui s'accorde avec la quatrième règle. Alors il faut commencer par supposer quelque proposition qu'on ne peut démontrer que dans la suite, comme nous l'avons dit (581) à l'occasion des fondements de l'évidence morale, qui nous ont fourni un exemple de cette manière de raisonner.

1089. Il est nécessaire de remarquer encore, touchant la division, que lorsqu'il dépend de nous de choisir les parties comme nous voulons, il faut avoir soin que ces parties ne soient pas trop inégales entre elles; en tout autre cas, nous ne faisons aucune attention à leur inégalité, quelque grande qu'elle puisse être.

1090. Il est bon de se rappeler ici ce que nous avons dit de la division (944, 945) dans le chapitre de l'Analyse.

1091. Après avoir exposé la division du sujet, il faut en traiter les diverses parties en rangeant les propositions dans un ordre convenable, et en démontrant celles dont la vérité ne paraît pas immédiatement, à moins qu'on ne les envisage comme déjà connues (1073).

1092. Toute conclusion est déduite de deux prémisses, de la vérité desquelles dépend celle de la conclusion (708).

1093. VIe RÈGLE. Dans les raisonnements, les conclusions ne doivent être déduites que des définitions, des axiomes, des demandes, des hypothèses, et des propositions déjà prouvées.

1094. Il n'est permis d'admettre comme vraie aucune proposition, à moins qu'elle ne soit prouvée de quelques-unes des manières qu'on vient d'indiquer; excepté le seul cas du n° 1088, où il suffit que la proposition, admise sans preuve, soit démontrée dans la suite.

1095. Il faut prendre garde aussi qu'en employant une hypothèse, on ne regarde comme absolument vraie une conclusion qui n'est vraie qu'hypothétiquement.

1096. VIIe RÈGLE. Toutes les propositions qui ne servent ni à démontrer ni à éclaircir le sujet qu'on traite, doivent être rejetées.

Ceux qui négligent d'observer cette règle ne sauraient s'empêcher de tomber dans la confusion.

1097. VIIIe RÈGLE. Les propositions qui servent à en démontrer d'autres doivent nécessairement précéder ces dernières.

1098. IXe RÈGLE. Les propositions simples doivent précéder celles qui sont composées, et les propositions générales doivent être traitées avant les particulières.

1099. Il est quelquefois impossible d'observer ces deux règles en même temps, à cause qu'il arrive souvent qu'une proposition simple ne peut être déduite que d'une proposition composée, et qu'une proposition générale ne peut être expliquée avant que d'en avoir démontré quelque cas particulier. Dans ces occasions, on doit négliger la dernière règle et observer la huitième.

1100. C'est de quoi nous trouvons plusieurs exemples dans Euclide, auquel bien des gens ont reproché d'avoir péché contre l'ordre; mais ceux qui lui ont fait de pareils reproches n'ont pas fait attention à la subordination des règles qui regardent l'ordre des propositions.

1101. Xe RÈGLE. Après chaque proposition, il faut pre-

mièrement démontrer celles qui en sont des conséquences; ensuite celles qui y ont quelque rapport, en faisant précéder celles qui y ont la relation la plus étroite.

1102. La seconde partie de cette règle doit être entendue de manière qu'elle ne doive avoir lieu que quand elle ne se trouve point en opposition avec les deux règles précédentes. Euclide a eu raison de séparer la seizième et la trente-deuxième proposition du premier livre de ses *Éléments*, quoique, dans l'une et l'autre proposition, il soit question de l'angle extérieur du triangle.

1103. La difficulté qui se trouve à suivre ces règles n'est pas fort considérable; cependant, avant que d'y être accoutumé, on pourra en faciliter la pratique, en observant les directions suivantes.

1104. D'abord, nous devons marquer et bien déterminer ce que nous avons entrepris d'expliquer, en faisant une liste qui contienne toutes les propositions qui doivent être démontrées, exprimées en peu de mots, ou plutôt simplement indiquées.

1105. Ensuite, nous devons rechercher les arguments par le moyen desquels nous croyons pouvoir prouver, avec le plus de facilité et de brièveté, les propositions dont il s'agit. Ces arguments contiennent de nouvelles propositions, qu'il faut ajouter aux autres qui sont déjà sur la liste.

1106. Après cela, nous devons aussi marquer les principes dont ces dernières propositions peuvent être déduites, soit immédiatement, soit par une suite de propositions déjà marquées sur la liste.

1107. Enfin, il faut indiquer les mots obscurs qui doivent être définis, aussi bien que les demandes et les hypothèses, s'il en est question (1079, 1081).

1108. Ces différents matériaux doivent être rédigés en ordre suivant les règles qui viennent d'être prescrites; et cela de manière qu'à l'égard de chacun de ces matériaux en particulier, nous apercevions la raison pour laquelle nous lui assignons plutôt telle place que toute autre.

1109. Les choses ainsi disposées, il ne s'agira plus que d'expliquer les propositions qui avaient été simplement indiquées : ce qui pourra se faire ou par un discours suivi, ou par des propositions séparées, suivant la méthode des mathématiciens.

CHAPITRE XXXVII.

De la méthode d'apprendre.

1110. Il est certain qu'il n'y a pas deux hommes sur la terre qui aient exactement les mêmes idées. S'il s'en trouvait, ils auraient sur toutes choses les mêmes sentiments.

Personne ne saurait déterminer, entre les idées qu'il a, celles qui manquent à quelque autre homme.

1111. C'est cependant de quoi doit juger celui qui entreprend d'expliquer une chose aux autres; car il ne saurait faire mention de toutes les idées auxquelles il fait attention. Il s'en offre à son esprit un grand nombre de communes, qu'il s'imagine, à cause de cela, être aussi présentes aux autres quand elles se réveillent en lui; mais il est facile de se tromper à cet égard, parce que les hommes s'imaginent très-souvent que les objets qui leur sont familiers ne sauraient être ignorés des autres.

1112. C'est là la raison pourquoi bien des choses, qui sont expliquées clairement et distinctement, ne sont pas toujours comprises, par ceux à qui on les propose, dans le sens qu'a voulu y attacher celui qui les explique; ce qui fait que ces premiers ne sentent pas toujours toute la force des arguments : et comment deviner d'où vient la difficulté ?

1113. Voilà pourquoi souvent nous ne parvenons à entendre bien une chose que par des examens réitérés, et en comparant ensemble les opinions de différents auteurs, soit que leurs sentiments s'accordent, ou qu'ils soient opposés entre eux. A la vérité, chacun d'eux néglige quelques idées qu'il suppose connues, mais tous ne négligent pas les mêmes; si bien qu'en comparant ensemble ce qu'ils disent, nous parvenons à la fin à avoir toutes les idées qui sont nécessaires pour la parfaite intelligence du sujet.

1114. Mais il ne suffit pas d'avoir compris ce que d'autres nous expliquent : les arguments qu'on nous a expliqués doivent nous devenir, en quelque sorte, propres par la méditation, afin que les connaissances que nous venons à acquérir soient liées avec celles que nous avons d'ailleurs.

1115. On avance une proposition; les arguments sur lesquels on l'appuie me paraissent solides, et je l'admets; mais je ne m'aperçois pas que cette proposition est opposée à une autre que je tiens pour vraie. Cependant, je ne saurais admettre la proposition nouvelle, à moins que d'avoir examiné de nouveau l'ancienne, avec toutes celles qui en dépendent. Il y a de l'erreur; mais où ? C'est ce qu'il faut décider, ou rester dans le doute (666).

1116. Souvent on se contente d'imprimer dans sa mé-

moire ce qu'on apprend par la lecture ou autrement; souvent on emploie des arguments dont on reconnaît la faiblesse dans d'autres occasions, puisqu'on rejette des arguments parfaitement semblables, mais appliqués à quelque autre sujet.

Si les hommes faisaient attention à ce que nous venons de dire, ils n'admettraient pas tant d'opinions contradictoires.

Les règles suivantes pourront être d'usage à celui qui sera animé d'un désir sincère de faire des progrès dans la recherche de la vérité.

1117. I RÈGLE. Avant que de nous appliquer à quelque science, nous devons travailler à acquérir les idées qui y ont rapport, et faire que ces idées soient, s'il se peut, disposées dans un bon ordre, de manière que nous ayons une idée générale de la science dont il s'agit.

1118. Cette connaissance préliminaire regarde proprement la mémoire; il n'est pas question encore de la solidité des raisonnements. C'est par la lecture, ou en assistant aux leçons d'un maître, que nous acquérons une pareille connaissance, laquelle, par cela même, n'est qu'historique; et nous ne saurions nous flatter d'acquérir quelque vraie connaissance avant que d'avoir imprimé dans notre mémoire un tel système général. Mais nous devons faire de sincères efforts pour saisir la pensée de celui qui nous explique la science que nous voudrions entendre. Celui qui a dessein de construire un édifice doit avoir tous les matériaux préparés d'avance.

1119. IIe RÈGLE. Après le premier examen qui vient d'être indiqué, il faut en entreprendre un second, en considérant les fondements de la science que nous souhaiterions d'apprendre, et la force des arguments sur lesquels elle

est fondée; en recherchant ce qu'on peut opposer à ces arguments, et ce qui pourrait servir à leur ajouter un nouveau degré de force. Dans ce second examen, nous devons bien prendre garde de n'admettre aucun argument dont nous ne sentions pas clairement la force.

1120. Celui qui prendra ces précautions n'admettra jamais dans un cas des arguments qu'il rejette dans d'autres cas parfaitement semblables.

1121. IIIe RÈGLE. Quand on a acquis sur une science des connaissances certaines, on doit faire une attention particulière aux relations et aux connexions des propositions, afin de disposer toutes ces choses par ordre, et pour nous former sur cette science un système qui nous soit propre.

1122. Les règles expliquées dans le chapitre précédent sont d'une grande utilité pour un pareil arrangement.

1123. Celui qui observera cette troisième règle pourra facilement déterminer ce que la science à laquelle il s'applique a de certain ou d'incertain, et il y distinguera sans peine ce qui est clair d'avec ce qui est obscur.

1124. Que si l'objet de ses études est plus général, et embrasse dans son enceinte diverses sciences, il apercevra aisément les relations qui se trouvent entre elles, et ses connaissances seront liées ensemble.

1125. IVe RÈGLE. Quand il arrive à quelqu'un d'acquérir de nouvelles idées sur une science à laquelle il s'est appliqué, il doit les rapporter à celles avec lesquelles elles ont relation.

Il ne suffit pas d'acquérir de nouvelles idées; il faut prendre garde qu'en joignant ce que nous apprenons avec ce que nous savons déjà, il n'en naisse une espèce de confusion.

1126. C'est au système que nous avons déjà en tête que nous devons rapporter les idées nouvelles que nous acquérons, en assignant sa place à chacune d'elles ; ce qui ne peut se faire que par le moyen d'une méditation attentive, qui nous mène souvent encore à d'autres découvertes.

1127. Ve RÈGLE. Il faut être dans la constante disposition de corriger ses erreurs.

1128. Avec quelque soin que nous nous appliquions à examiner les choses, quand il s'agit d'une science entière, il n'est guère possible de considérer tout avec le même degré d'attention, et il est au-dessus de la nature humaine d'éviter toute erreur.

1129. Ainsi, nous devons toujours être attentifs à corriger celles dans lesquelles nous sommes tombés, et être toujours prêts à examiner ce qui pourrait être contraire à nos opinions.

1130. Jamais, en examinant un sentiment opposé au nôtre, nous ne devons rejeter une proposition, uniquement à cause qu'elle ne s'accorde pas avec notre système; mais nous devons examiner les fondements du système opposé au nôtre : car si ces fondements étaient solides, et faisaient voir la faiblesse de notre système, il faudrait rejeter ce dernier.

FIN DU SECOND LIVRE.

L'ART DE RAISONNER PAR SYLLOGISMES.

CHAPITRE PREMIER.

Considérations générales sur le syllogisme, et sur les propositions et les termes dont il est composé.

1131. Dans le chapitre XX de la Logique, nous avons vu que le raisonnement avait lieu quand deux idées sont comparées ensemble, en y employant une idée moyenne; et que cette comparaison servait à former un argument.

1132. Quand cela se fait de la manière la plus simple, que nous avons expliquée dans le n° 697, l'argument s'apppelle *syllogisme simple et parfait.*

Nous avons dit qu'il y avait un art particulier de former des arguments et de juger de leur validité; et nous nous sommes engagés à donner une explication abrégée de cet art (711) : c'est ce que nous allons exécuter à présent.

1133. Nous commencerons par le *syllogisme parfait;* nous traiterons ensuite des autres espèces d'arguments, ou *syllogismes imparfaits.*

1134. Il y a trois termes dans le syllogisme, le *grand terme,* le *petit terme,* et le *terme moyen.*

1135. Dans le syllogisme il y a aussi trois propositions: la *majeure* et la *mineure*, qui forment les deux prémisses; la troisième est la *conclusion*. Sur tout cela on peut voir (697-701).

L'explication de ce qui a rapport aux propositions des arguments demande que nous ajoutions quelque chose à ce que nous avons dit des propositions en général, dans la Logique.

1136. Nous avons vu qu'en considérant la quantité et la qualité des propositions, on les partageait en quatre classes (416). On désigne ces classes par les lettres A, E, I, O.

1137. *A* marque une proposition universelle affirmative;

E, une universelle négative;

I, une particulière affirmative;

O, une particulière négative.

1738. Une proposition universelle contient la particulière de même nature : Dans tous les hommes sont contenus quelques hommes : *A* contient *I*, et *E* contient *O*.

1139. Cette règle se subdivise en deux parties, dont l'une regarde les propositions affirmatives, et s'appelle *regula de omni;* l'autre les négatives, et se nomme *regula de nullo*.

1140. De ce qui a été dit ci-dessus (414, 415), il s'ensuit que l'universalité ou la particularité d'une proposition dépend de l'universalité ou de la particularité du sujet.

1141. Donc, le sujet d'une proposition universelle est universel; et le sujet d'une proposition particulière est particulier.

1142. Pour l'attribut, il est toujours particulier, quand la proposition est affirmative; parce que l'affirmation ne regarde jamais qu'une partie de l'attribut. En disant *tout homme vit*, je ne parle point de toute sorte de vie.

1143. L'attribut d'une proposition négative est toujours universel, à cause que le sujet est séparé de l'attribut, pris dans toute l'étendue dont il est capable. *Un certain homme n'est point blanc;* il s'agit ici de toute sorte de blancheur.

De là on déduit les conséquences suivantes:

1144. Toute proposition universelle négative a ses deux termes pris universellement (1141, 1143), et cette propriété ne convient qu'à ces sortes de propositions seules.

1145. Toute proposition particulière affirmative a ses deux termes pris particulièrement (1141, 1142), et il n'y a que ces sortes de propositions qui aient cette propriété.

1146. Toute proposition universelle affirmative, ou particulière négative, n'a qu'un terme universel. Car les termes ne sont pris tous les deux ni universellement (1144), ni particulièrement (1145).

Une proposition affirmative qui a un terme universel est universelle (1141, 1142).

1147. Une proposition négative qui n'a qu'un terme universel est particulière (1144).

1148. De ces propositions nous déduisons des règles, par le secours desquelles nous déterminons si la conclusion du syllogisme est légitimement tirée des prémisses; et ces mêmes règles nous enseignent ce qu'il faut observer dans la construction du syllogisme.

CHAPITRE II.

Des règles des syllogismes.

1149. Dans la conclusion du syllogisme, le grand terme est rapporté au petit : pour faire sentir ce rapport, on compare, dans la majeure, le grand terme avec le moyen, qui est comparé ensuite avec le petit terme dans la mineure (699, 700).

Voici les règles qu'on doit observer dans ces comparaisons :

1150. I. Dans tout syllogisme il y a trois termes, et il n'y en peut avoir que trois, chacun desquels est employé deux fois, et pas davantage (713, 1149) ; de manière que nous ayons pourtant six termes en trois propositions.

1151. II. Le moyen n'entre jamais, ni en tout, ni en partie, dans la conclusion (697).

1252. III. Le moyen doit être pris au moins une fois universellement (714).

1153. IV. Les termes de la conclusion ne doivent pas y avoir plus d'étendue que dans les prémisses.

C'est-à-dire que le terme qui est particulier dans les prémisses ne saurait être pris universellement dans la conclusion ; cette dernière ne pouvant contenir que ce qui a été comparé dans les prémisses avec le moyen (708).

1154. Il faut observer, quand le petit terme de la conclusion est universel dans la mineure, que tout ce qui en est prouvé ne doit pas plutôt être rapporté à une de ses parties qu'à l'autre ; d'où il s'ensuit qu'étant le sujet de

la conclusion auquel se rapporte l'affirmation ou la négation, il sera aussi universel dans la conclusion, et communiquera à celle-ci son universalité (1141).

1155. V. On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Le moyen est séparé, dans les prémisses, du grand et du petit terme ; d'où il ne s'ensuit point que le grand et le petit terme soient joints entre eux, ou qu'ils soient séparés l'un de l'autre.

1156. VI. On ne saurait déduire une conclusion négative de deux propositions affirmatives.

Comment deux termes pourraient-ils être séparés, parce qu'ils sont unis l'un et l'autre avec un même moyen ?

1157. VII. La conclusion suit toujours la plus faible partie.

La partie la plus faible, dans la qualité, est la négation ; et dans la quantité, c'est la particularité.

1158. Le moyen, s'il est séparé d'un des deux termes, ne saurait jamais démontrer que la conclusion est affirmative, c'est-à-dire que les termes de cette conclusion sont joints ensemble ; c'est pourquoi une pareille conclusion ne saurait subsister avec une des prémisses négatives.

1159. Nous prouvons aussi que la conclusion est particulière, si l'une des prémisses est telle.

Les prémisses sont toutes deux affirmatives, ou l'une d'elles est négative (1155).

Dans le premier cas, comme une des prémisses est particulière, nous aurons au moins trois termes particuliers parmi les quatre termes des prémisses (1145, 1146) ; et il n'y aura au plus qu'un de ces termes qui sera univer-

sel : mais le moyen est pris au moins une fois universellement (1152). Donc les deux termes de la conclusion sont pris particulièrement, ce qui la rend elle-même particulière (1153).

Dans le second cas, à cause d'une proposition particulière, il n'y a dans les prémisses que deux termes pris universellement, soit que nous supposions la proposition particulière affirmative, et l'universelle négative (1144, 1145), ou que la négative soit particulière, et l'universelle affirmative (1146). Mais le moyen est pris une fois universellement. Donc, il n'y a qu'un seul terme universel dans la conclusion, laquelle est négative (1158), et par cela même particulière (1148).

1160. VIII. De deux propositions particulières il ne s'ensuit rien.

1161. Si elles sont l'une et l'autre affirmatives, tous les termes seront particuliers (1145), et le moyen ne sera pas pris universellement une seule fois ; donc la conclusion ne saurait être juste (1152).

Si les deux prémisses sont négatives, on n'en peut aussi rien conclure (1155).

Mais si l'une est négative et l'autre affirmative, elles n'ont qu'un seul terme universel (1145, 1146).

Mais ce terme est le terme moyen (1152), et les deux termes de la conclusion sont particuliers ; ce qui ne saurait être (1146), à cause que la conclusion est négative (1157).

CHAPITRE III.

Des modes et des figures des syllogismes.

1162. Nous avons dit que, pour que la conclusion soit juste, il faut que les propositions, avec les termes qui les composent, soient disposées d'une certaine manière, et que c'était cette disposition qui déterminait la forme du syllogisme (708).

1163. Deux choses sont requises par rapport à la forme, le *mode* et la *figure*.

1164. Le *mode* est la disposition des propositions, selon leur quantité et leur qualité.

1165. La *figure* regarde la comparaison du moyen avec les termes de la conclusion dans les prémisses.

Je commencerai par les modes.

1166. Toute proposition répond à une des lettres *A*, *E*, *I*, *O* (1137); donc, les trois propositions du syllogisme répondent à trois lettres qui déterminent le mode. La première lettre répond à la majeure, la seconde à la mineure, et la troisième à la conclusion. C'est ainsi que *E*, *I*, *O*, désignent un syllogisme, dont la majeure est universelle négative, la mineure particulière affirmative, et la conclusion particulière négative.

1167. Tous les modes possibles ne sont pas admis dans les syllogismes; trois des quatre lettres en question peuvent être variées de soixante-quatre manières; mais, par les règles expliquées dans le chapitre précédent, cinquante-quatre de ces manières doivent être rejetées; si bien qu'il n'en reste que dix.

Mais il y a une méthode plus facile de prouver qu'il

n'y a que dix modes concluants; et cela en considérant d'abord les seules prémisses, et en faisant attention ensuite à la conclusion.

1168. Les quatre lettres *A*, *E*, *I*, *O*, ne peuvent être prises deux à deux que de seize manières, comme leur arrangement le fait voir :

AA, *AE*, *AI*, *AO*, *EA*, *IA*, *OA*,
EE, *EI*, *EO*, *IE*, *OE*,
II, *IO*, *OI*,
OO.

De ces dispositions nous rejetons *EE*, *EO*, *OE*, *II*, *IO*, *OI*, *OO* (1155, 1160); *IE* doit aussi être rejeté, à cause que la conclusion serait négative (1157), et par cela même le grand terme universel (1143), qui devrait être de même dans la majeure (1153); ce qui ne saurait être dans *I* (1145).

1169. Ainsi, il ne reste que ces huit dispositions des prémisses : *AA*, *AE*, *AI*, *AO*, *EA*, *IA*, *OA*, *EI*.

1170. De *AA*, nous ne pouvons conclure qu'en *A* ou en *I* (1156). De *AE*, nous ne concluons qu'en *E* (1157). A la vérité, la conclusion en *O* serait bonne; mais on n'en fait jamais usage quand on en peut avoir une plus générale; ce qui se peut toujours dans le cas présent (1154), parce que le petit terme est universel dans la mineure (1144).

De *AI* et de *IA*, on conclut seulement en *I* (1156, 1157).

De *AO*, *OA* et *EI*, seulement en *O* (1157).

De *EA*, seulement en *E* ou en *O* (1157).

1171. Cela étant, voici tous les modes possibles des syllogismes *AAA*, *AAI*, *AII*, *IAI*, qui sont les modes affirmatifs; *AEE*, *AOO*, *OAO*, *EIO*, *EAE*, *EAO*, qui sont les négatifs.

1172. Dans les six derniers la conclusion est négative et il n'y en a que quatre qui soient affirmatifs; auxquels on pourrait aussi réduire les autres, à cause que toute négation coïncide avec l'affirmation du contraire : mais souvent un pareil changement ne serait guère naturel.

1173. Dans le jugement que nous portons des syllogismes, il faut aussi faire attention à la figure, que nous avons dit appartenir à leur forme (1163).

1174. La simple considération des figures fait voir qu'il ne saurait y en avoir que quatre.

1175. Dans la première figure, le moyen est le sujet dans la majeure, et l'attribut dans la mineure.

1176. Dans la seconde, le moyen est l'attribut dans l'une et l'autre des prémisses.

1177. Dans la troisième, il est le sujet de toutes deux.

1178. Enfin, dans la quatrième, le moyen est l'attribut de la majeure, et le sujet de la mineure. Et c'est une figure distincte, qui ne saurait être changée dans la première par une simple transposition des prémisses; car ce n'est point l'ordre des propositions qui fait la majeure et la mineure (699, 700).

1179. Cependant, on néglige la plupart du temps cette quatrième figure, à cause que les conclusions y sont peu naturelles; et tout ce qu'on y peut conclure se déduit plus naturellement, dans une autre figure, des mêmes prémisses autrement exprimées.

---

n'y a que dix modes conclu
d'abord les seules prémisses
suite à la conclusion.

1168. Les quatre le
prises deux à deux
arrangement le fait

AA, *AE*, *AI*, ... ive,
EE, *EI*, *EO* ... de cette
II, *IO*, ... a même tel dans
OO. ...usion serait négative (115
De ces ... d'attribut particulier (1143) : donc
IO, *OI* ... oint négative.
cause ... oyen est l'attribut de la mineure, qui est affirmér ..., comme on vient de le voir; par conséquent il de ... is particulièrement (1142), et il est universel dans ... majeure (1152); mais il est le sujet de la majeure 1175) : donc cette dernière est universelle (1140).

1183. Des dix modes qui ont été déterminés (1171), il n'y en a que quatre qui conviennent à cette figure, savoir :

AAA, *EAE*, *AII*, *EIO*.

En vertu de la règle (1180), on rejette *AEE*, *IAI*, *AOO* et *OAO*. Pour *AAI* et *EAO*, on ne saurait en faire usage, à cause que dans cette figure le sujet de la conclusion étant le sujet de la mineure, quand la mineure est universelle, la conclusion est toujours universelle aussi (1154).

1184. Les quatre modes de cette figure s'expriment par ces mots : *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*.

Bar Tout être créé est dépendant.
ba Tout homme est créé.
ra Donc tout homme est dépendant.

but est le sujet de la con-
n est particulière (1140).
ix modes, *AAI*, *EAO*,
autres modes *AAA*,
la règle précédente

odes de cette
si, *Bocardo*,

CHAPITRE V.

De la seconde figure.

1185. Dans la seconde figure la majeure est universelle, et l'une des prémisses négative.

1186. Le moyen est l'attribut dans les deux prémisses (1176), et il doit être pris une fois universellement (1152); ce qui ne saurait se faire, à moins que l'une des deux prémisses ne soit négative (1142, 1143).

1187. Mais, en ce cas, la conclusion est aussi telle (1157), et l'attribut en est universel (1143); lequel attribut est par cela même aussi tel dans la majeure (1153), dont étant le sujet (1176), il rend cette majeure universelle (1140).

Dans cette figure, il n'y a aussi que quatre modes.

EAE, *AEE*, *EIO*, *AOO*.

1188. Les quatre modes affirmatifs sont rejetés, à cause que dans cette figure la conclusion est négative (1157,

1185) : *OAO* n'a point de majeure universelle ; et *EAO* est exclu de cette figure comme de la première, et cela pour la même raison (1183).

1189. Les modes de cette figure s'expriment par ces mots : *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*.

Ce Il n'y a aucune figure indivisible.
sa Toute pensée est indivisible.
re Donc nulle pensée n'est une figure.

Ca Tout ce qui excite la malice des hommes est blâmable.
mes Aucune vertu n'est blâmable.
tres Donc aucune vertu n'excite la malice des hommes.

Fes Nulle vertu n'excite la malice des hommes.
ti Trop d'indulgence excite la malice des hommes.
no Donc trop d'indulgence n'est pas une vertu.

Ba Toute vraie science est utile.
ro Plusieurs subtilités des philosophes ne sont pas utiles.
co Donc plusieurs subtilités des philosophes n'appartiennent pas à la vraie science.

CHAPITRE VI.

De la troisième figure.

1190. Dans cette figure, la mineure est affirmative, et la conclusion particulière.

1191. On démontre que la mineure est affirmative, de la même manière que dans la première figure (1181).

1192. L'attribut de la mineure affirmative, est par-

ticulier (1142), mais cet attribut est le sujet de la conclusion (1177). Donc la conclusion est particulière (1140).

1193. Dans cette figure il y a six modes, *AAI*, *EAO*, *IAI*, *AII*, *OAO*, *EIO* : les quatre autres modes *AAA*, *AEE*, *EAE*, *AOO*, sont exclus par la règle précédente (1190).

1194. Les mots qui répondent aux modes de cette figure sont : *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*.

Da Tout homme a un corps.
rap Tout homme pense.
ti Donc quelque chose qui pense a un corps.

Fe Nul homme n'est un ange.
lap Tout homme pense.
ton Donc quelque chose qui pense n'est pas un ange.

Di Certains avares sont riches.
sa Tous les avares ont des besoins.
mis Donc certains riches ont des besoins.

Da Tous les chrétiens se disent disciples de Jésus-Christ.
ti Quelques chrétiens sont avares.
si Donc quelques avares se disent disciples de Jésus-Christ.

Bo Quelques chrétiens ne suivent pas la loi de Jésus-Christ.
car Tous les chrétiens se disent disciples de Jésus-Christ.
do Donc quelques-uns de ceux qui se disent disciples de Jésus-Christ ne suivent point sa loi.

Fe Rien de ce qui est pénétrable n'est corps.
ri Quelque chose de pénétrable est étendu.
son Donc quelque chose d'étendu n'est point corps.

Nous avons dit ci-dessus (1179) pourquoi nous négligeons la quatrième figure.

CHAPITRE VII.

De la comparaison des figures, et de la manière d'y réduire les arguments.

1195. Tous les dialecticiens conviennent que toutes les figures ne sont pas également parfaites; c'est ce qui a fait que nous en avons rejeté une (1179). Entre les trois qui restent, la première, d'un consentement général, est estimée la plus parfaite.

1196. 1. Parce que la raison de la conséquence s'y aperçoit mieux que dans les autres, les termes de la conclusion se trouvant précisément de même dans la conclusion que dans les prémisses; le sujet de la conclusion est le sujet dans la mineure, ce qui n'a pas lieu dans la troisième figure: l'attribut de la conclusion est l'attribut dans la majeure, ce qui n'a pas lieu dans la seconde figure.

1197. 2. Dans la première figure nous concluons en *A*, *E*, *I*, et *O;* dans la seconde, seulement en *E*, *O;* dans la troisième, seulement en *I* et *O*.

1198. Il y en a qui considèrent cette figure d'une façon plus générale, et qui disent qu'elle comprend tous les syllogismes, dans lesquels le moyen est l'attribut dans une des prémisses, et le sujet dans l'autre. Alors la quatrième figure devient une partie de la première (1175, 1178); mais, en ce cas, ils distinguent les modes de la première en directs et en indirects.

Les modes directs sont ceux dont nous avons fait mention (1184). Pour les modes indirects, ce sont ceux qu'on rapporte ordinairement à la quatrième figure, et que nous avons négligés.

1199. Il est quelquefois difficile de rapporter un argument proposé à sa figure et à son mode : cependant la chose est nécessaire, si nous voulons juger de la validité d'un argument par les règles que nous venons de prescrire.

1200. Pour ôter la difficulté, il faut commencer par distinguer les termes; par exemple :

La lumière des planètes ne leur est pas propre;
Saturne est une planète :
Donc la lumière de Saturne ne lui est pas propre.

1201. En faisant attention à la conclusion, il semble que le sujet en soit la *lumière de Saturne*, et que l'attribut, qui est nié du sujet, soit *lui est propre.*

1202. Mais en considérant les prémisses, on voit que cela n'est pas ainsi. Il paraît, dans la mineure, que *Saturne* est seul le sujet de la conclusion, et que le reste en est le grand terme : voilà pourquoi, afin d'éviter toute confusion, nous devons exprimer l'argument d'une autre manière :

1203. Les planètes n'ont point une lumière qui leur soit propre;
Saturne est une planète :
Donc Saturne n'a point une lumière qui lui soit propre.

L'argument est en *celarent;* parce que les propositions singulières doivent être rangées dans la classe des universelles (417).

1204. Il peut y avoir une autre difficulté sur les termes, car l'attribut s'exprime quelquefois comme si c'était le

sujet; mais on évite cet embarras en considérant que l'attribut d'une proposition affirmative n'est jamais un terme universel (1142), et que l'attribut d'une proposition négative n'est jamais particulier (1143). On a fait une loi contre les voleurs. *Les voleurs* sont le sujet de cette proposition.

1205. En second lieu, il faut considérer si les prémisses sont disposées dans l'ordre qu'il faut; c'est-à-dire, si la majeure occupe la première place.

1206. Enfin il faut déterminer auxquelles des lettres *A, E, I, O,* répond chaque proposition, ce qui quelquefois n'est pas aisé : mais la peine qu'on pourrait y trouver cesse, pourvu qu'on fasse attention aux remarques suivantes.

1207. 1° Une proposition dont les deux termes sont pris universellement est négative (1144). Ainsi : Le seul corps est étendu, *signifie :* Il n'y a rien d'étendu si ce n'est le corps.

1208. 2° Une proposition dont les deux termes sont particuliers est affirmative (1145). Ainsi : Il y a peu d'hommes qui ne soient vains, *signifie* : Plusieurs hommes sont vains.

1209. 3° L'exclusion tient lieu de négation. Ainsi : Il y a peu d'hommes bons, *signifie* qu'il y en a plusieurs qui ne sont point bons.

1210. 4° La négation et l'affirmation de la proposition dépendent souvent de la détermination de l'attribut; car si l'attribut est négatif, la proposition, quoique affirmative, semble négative, comme *une pierre n'a point de sentiment : si avoir du sentiment* est l'attribut, la proposition est négative, car cela même est nié du sujet. Mais si *n'avoir point de sentiment* est l'attribut, la proposition est affirmative, car cela même est affirmé du sujet.

1211. En distinguant, dans les prémisses de l'argument, les termes de la conclusion (1200), on détermine le moyen; et alors il ne saurait plus y avoir de difficulté sur la détermination des attributs des propositions.

1212. 1er ex. Ce qui ne sent point ne pense pas; une pierre ne sent point : donc une pierre ne pense pas.

1213. Cet argument appartient à la première figure (1175), et paraît devoir être rejeté, à cause de la mineure négative (1180); comme aussi à cause des deux prémisses négatives (1155) : mais, après avoir déterminé les termes, il paraît que le moyen est *ne sent point;* lequel moyen est l'attribut de la mineure (1175), qui, par cela même, est affirmative (1210).

1214. 2e ex. La seule vertu est digne de louange; la témérité n'est pas une vertu : donc la témérité n'est pas digne de louange.

1215. Cet argument appartient encore à la première figure, et paraît devoir être rejeté, à cause de la mineure négative (1180).

Mais la majeure n'est pas affirmative (1207), et doit être exprimée ainsi :

Rien d'étranger à la vertu n'est digne de louange.

Alors la mineure est *la témérité est étrangère à la vertu;* et cette mineure est affirmative.

CHAPITRE VIII.

Des syllogismes hypothétiques et disjonctifs.

1216. Outre le syllogisme parfait, il y a sept autres espèces d'arguments; on les appelle *syllogismes imparfaits,*

et on les distingue par les noms de *syllogisme hypothétique*, de *syllogisme disjonctif*, d'*enthymème*, de *dilemme*, d'*induction*, d'*exemple*, et de *sorite*. Je parlerai des deux premières espèces dans ce chapitre, et j'expliquerai les autres dans le chapitre suivant.

1217. Le syllogisme hypothétique est celui dont la majeure est hypothétique, et contient toute la conclusion.

1218. 1er ex. Si les Turcs sont mahométans, ils sont infidèles; or, ils sont mahométans : donc ils sont infidèles.

1219. 2e ex. Si l'âme est corporelle, quelque être qui pense est étendu; mais aucun être qui pense n'est étendu : donc l'âme n'est point corporelle.

1220. Voici la règle qu'il faut observer dans ces syllogismes : en posant l'antécédent, on pose le conséquent; en niant le conséquent, on nie l'antécédent.

1221. Poser en ces cas est conserver; c'est pourquoi si l'antécédent ou le conséquent est négatif, en le posant on conserve la négation; mais on l'ôte si le terme négatif est nié.

1222. Si l'atome est indivisible, il n'est point étendu; mais il est étendu : donc il n'est point indivisible.

La mineure est proprement : *mais il n'est pas non étendu.*

1223. Dans ces arguments il faut se garder de nier le conséquent, après avoir nié l'antécédent; ou de poser l'antécédent, quand on a posé le conséquent.

1224. Le *syllogisme disjonctif* est celui dont la majeure est disjonctive, c'est-à-dire, partagée en deux membres ou plus.

1225. La conclusion est juste quand on observe cette

règle : En niant tous les membres, excepté un seul, ce dernier est affirmé ; ou en affirmant un seul, tous les autres sont niés.

1226. EX. Nous sommes au printemps, ou en été, ou en automne, ou en hiver; mais nous ne sommes ni au printemps, ni en été, ni en automne : donc nous sommes en hiver : *ou*, mais nous sommes en hiver : donc nous ne sommes ni au printemps, ni en été, ni en automne.

1227. Cet argument est fautif quand la division, dans la majeure, n'est pas complète ; car s'il y manquait une seule partie, la conclusion ne serait pas juste.

La vérité de l'assertion est bien nécessaire dans la mineure : mais cela ne regarde point la forme de l'argument.

CHAPITRE IX.

DES AUTRES SYLLOGISMES IMPARFAITS.

1228. Nous avons fait ci-dessus l'énumération de ces syllogismes (1216).

1229. L'*enthymème* est un syllogisme tronqué (706, 707).

1230. Le *dilemme* est un argument dans lequel, après avoir divisé un tout en deux parties, on rejette ces deux parties, afin de pouvoir rejeter le tout.

1231. EX. Il est faux ou vrai qu'il faille douter de tout; si cela est vrai, il ne faut point douter de cela même ; si

cela est faux, il ne faut point douter de tout : donc le doute universel est absurde.

1232. Pour que le dilemme soit concluant, il faut qu'outre les deux parties il n'y en ait pas une troisième, et que chacune d'elles soit rejetée par quelque bonne raison. L'exemple, suivant qu'on allègue d'ordinaire, a l'un et l'autre de ces défauts :

1233. EX. Si vous vous mariez, votre femme sera belle ou laide; si vous la prenez belle, elle vous causera de l'inquiétude; si vous la prenez laide, elle vous donnera du dégoût : donc vous ne devez pas vous marier.

1234. Le dilemme fautif peut souvent être rétorqué.

EX. Si, en vous chargeant du gouvernement de l'État, vous vous en acquittez bien, vous offenserez les hommes; si vous vous en acquittez mal, vous offenserez Dieu : donc vous ne devez pas vous charger du gouvernement de l'État.

L'argument rétorqué est :

Si vous vous en acquittez bien, vous plairez à Dieu; si vous vous en acquittez mal, vous plairez aux hommes : donc il faut vous en charger.

1235. L'*induction* est une manière d'argumenter, dans laquelle on conclut du tout ce qui a été démontré de chaque partie : il est clair que la conclusion est bonne, si aucune partie n'a été oubliée; et mauvaise, si quelqu'une l'a été.

1236. L'*exemple* est une induction imparfaite, dans laquelle on déduit une conclusion universelle d'un cas particulier.

1237. Cette espèce d'argument sert moins à prouver qu'à éclaircir.

1238. Le *sorite* est un argument composé de diverses

propositions, disposées de manière que l'attribut de la proposition précédente devienne le sujet de la suivante.

Nous avons déjà eu occasion de parler de cette sorte d'argument (727 et suiv.).

FIN DE L'INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE.

DISSERTATION

SUR

LA CERTITUDE

DES FAITS HISTORIQUES,

PAR L'ABBÉ DE PRADES.

EXTRAITE DE L'ENCYCLOPÉDIE.

DISSERTATION

SUR LA

CERTITUDE HISTORIQUE.

SOMMAIRE.

PRÉAMBULE.

1. Origine du scepticisme historique.
2-3. Principes reconnus par les adversaires.
4. Différents moyens de connaître les faits.

1re PARTIE. CERTITUDE DES FAITS CONTEMPORAINS.

I. DES FAITS NATURELS.

5. Différence entre la certitude historique et la simple probabilité.
6-8. Règle fondamentale pour la certitude d'un fait : *On est certain de la vérité d'un fait, toutes les fois qu'on remarque des passions opposées et des intérêts divers, soit dans les témoins soit entre les témoins et le fait.*
9. Première objection contre la règle précédente : On ne trouve ni passions ni intérêts dans les Apôtres.
10. Réponse.
11. Deuxième objection : La certitude est un amas de probabilités.
12. Réponse : 1° Il y a une différence essentielle entre la certitude et la probabilité.
13. 2° Les probabilités précèdent la certitude, mais ne la composent pas.
14. Troisième objection : Chaque témoin ne peut détruire

II. DES FAITS SURNATURELS.

2e PARTIE. CERTITUDE DES FAITS PASSÉS.

I. DE LA TRADITION ORALE.

31. Fondement de la règle précédente : Dans une pareille tradition, on ne peut assigner aucun temps où le fait aurait été supposé.

32. L'impossibilité de cette supposition vient du mélange des générations.

33-34. Nouvelle exposition de la règle précédente.

35. Première objection : Il y a dans le monde des erreurs transmises par un grand nombre de lignes traditionnelles.

36. Réponse : 1° Les lignes traditionnelles ne remontent pas toutes jusqu'à l'origine du fait.

37. 2° On ne saurait affirmer qu'il existe de fausses traditions, s'il n'y avait une règle pour discerner celles qui sont vraies.

38. Troisième objection : Cette règle ne saurait s'appliquer aux miracles.

39. Réponse : Elle s'applique aux miracles comme aux faits naturels.

40. Troisième objection : La force des témoignages s'affaiblit à proportion qu'on s'éloigne du fait.

41. Réponse : La force des témoignages ne s'affaiblit pas par la durée du temps; l'impression seule diminue, et non la conviction.

II. DE L'HISTOIRE.

42. L'histoire, second moyen pour connaître les faits passés.

43. L'histoire donne quelquefois la certitude des faits passés.

44-45. Raison de ce qui précède. L'historien contemporain, quand il n'est pas contredit, représente seul toute sa génération.

46. Qualités nécessaires à une histoire pour produire la certitude. Première qualité de l'histoire, l'*authenticité*.

47. Il y a des marques pour discerner un livre authentique d'un livre supposé.

48-50. Marques de supposition.

51. Marques d'authenticité.

52. Deuxième qualité de l'histoire, l'*intégrité*.

III. DES MONUMENTS.

DISSERTATION

SUR LA

CERTITUDE HISTORIQUE.*

1. Le pyrrhonisme a eu ses révolutions, ainsi que toutes les erreurs. D'abord plus hardi et plus téméraire, il prétendit tout renverser; il poussait l'incrédulité jusqu'à se refuser aux vérités que l'évidence lui présentait. La religion de ces premiers temps était trop absurde pour occuper l'esprit des philosophes : on ne s'obstine point à détruire ce qui ne paraît pas fondé, et la faiblesse de l'ennemi a souvent arrêté la vivacité des poursuites. Les faits que la religion des païens proposait à croire, pouvaient bien satisfaire l'avide curiosité du peuple; mais ils n'étaient point dignes de l'examen sérieux des philosophes. La religion chrétienne parut : Par les lumières qu'elle répandit, elle fit bientôt évanouir tous ces fantômes que la superstition avait jusque-là réalisés : ce fut sans doute un spectacle bien surprenant pour le monde entier, que la multitude des dieux qui en étaient la terreur ou l'espérance, devenus tout-à-coup son jouet et son mépris. La face de l'univers, changée dans un si court espace de temps, attira l'attention des philosophes : tous portèrent leurs regards sur

* Les chiffres placés en tête des alinéa n'appartiennent pas au texte original.

cette religion nouvelle, qui n'exigeait pas moins leur soumission que celle du peuple. Ils ne furent pas longtemps à s'apercevoir qu'elle était principalement appuyée sur des faits, extraordinaires à la vérité; mais qui méritaient bien d'être discutés par les preuves dont ils étaient soutenus. La dispute changea donc : les sceptiques reconnurent les droits des vérités métaphysiques et géométriques sur notre esprit, et les philosophes incrédules tournèrent leurs armes contre les faits.

2. Cette matière, depuis si longtemps agitée, aurait été plus éclaircie, si, avant que de plaider de part et d'autre, l'on fût convenu d'un tribunal où l'on pût être jugé. Pour ne pas tomber dans cet inconvénient, nous disons aux sceptiques : Vous reconnaissez certains faits pour vrais; l'existence de la ville de Rome, dont vous ne sauriez douter, suffirait pour vous convaincre, si votre bonne foi ne nous assurait cet aveu : il y a donc des marques qui vous font connaître la vérité d'un fait; et s'il n'y en avait point, que serait la société? Tout y roule, pour ainsi dire, sur des faits; parcourez toutes les sciences, et vous verrez du premier coup d'œil qu'elles exigent qu'on puisse s'assurer de certains faits : vous ne seriez jamais guidé par la prudence dans l'exécution de vos desseins; car, qu'est-ce que la prudence, sinon cette prévoyance qui, éclairant l'homme sur tout ce qui s'est passé et se passe actuellement, lui suggère les moyens les plus propres pour le succès de son entreprise, et lui fait éviter les écueils où il pourrait échouer? La prudence, s'il est permis de parler ainsi, n'est qu'une conséquence dont le présent et le passé sont les prémisses : elle est donc appuyée sur des faits. Je ne dois point insister davantage sur une vérité que tout le monde avoue;

je m'attache uniquement à fixer aux incrédules ces marques qui caractérisent un fait vrai; je dois leur faire voir qu'il y en a non-seulement pour ceux qui arrivent de nos jours, et, pour ainsi dire, sous nos yeux, mais encore pour ceux qui se passent dans des pays très-éloignés, ou qui, par leur antiquité, traversent l'espace immense des siècles : voilà le tribunal que nous cherchons, et qui doit décider sur tous les faits que nous présenterons.

3. Les faits se passent à la vue d'une ou de plusieurs personnes : ce qui est à l'extérieur, et qui frappe les sens, appartient au fait; les conséquences qu'on en peut tirer sont du ressort du philosophe qui le suppose certain. Les yeux sont pour les témoins oculaires des juges irréprochables, dont on ne manque jamais de suivre la décision : mais si les faits se passent à mille lieues de nous, ou si ce sont des événements arrivés il y a plusieurs siècles, de quels moyens nous servirons-nous pour y atteindre? D'un côté, parce qu'ils ne tiennent à aucune vérité nécessaire, ils se dérobent à notre esprit; et de l'autre, soit qu'ils n'existent plus, ou qu'ils arrivent dans des contrées fort éloignées de nous, ils échappent à nos sens.

4. Quatre choses se présentent à nous : la déposition des témoins oculaires ou contemporains, la tradition orale, l'histoire et les monuments : les témoins oculaires ou contemporains parlent dans l'histoire; la tradition orale doit nous faire remonter jusqu'à eux; et les monuments enchaînent, s'il est permis de parler ainsi, leur témoignage. Ce sont les fondements inébranlables de la *certitude morale;* par là, nous pouvons rapprocher les objets les plus éloignés, peindre et donner une espèce de

corps à ce qui n'est plus visible, réaliser enfin ce qui n'existe plus.

5. On doit distinguer soigneusement, dans la recherche de la vérité sur les faits, la probabilité d'avec le souverain degré de la *certitude*, et ne pas s'imaginer, en ignorant, que celui qui renferme la probabilité dans sa sphère conduise au pyrrhonisme, ou même donne la plus légère atteinte à la *certitude*. J'ai toujours cru, après une mûre réflexion, que ces deux choses étaient tellement séparées, que l'une ne menait point à l'autre. Si certains auteurs n'avaient travaillé sur cette matière qu'après y avoir bien réfléchi, ils n'auraient pas dégradé par leurs calculs la *certitude morale*. Le témoignage des hommes est la seule source d'où naissent les preuves pour les faits éloignés; les différents rapports d'après lesquels vous le considérez, vous donnent ou la probabilité ou la *certitude*. Si vous examinez le témoin en particulier pour vous assurer de sa probité, le fait ne vous deviendra que probable; et si vous le combinez avec plusieurs autres, avec lesquels vous le trouviez d'accord, vous parviendrez bientôt à la *certitude*. Vous me proposez à croire un fait éclatant et intéressant; vous avez plusieurs témoins qui déposent en sa faveur; vous me parlez de leur probité et de leur sincérité; vous cherchez à descendre dans leur cœur, pour y voir à découvert les mouvements qui les agitent : j'approuve cet examen; mais si j'assurais avec vous quelque chose sur ce seul fondement, je craindrais que ce ne fût plutôt une conjecture de mon esprit qu'une découverte réelle. Je ne crois point qu'on doive appuyer une démonstration sur la seule connaissance du cœur de tel et tel homme en particulier : j'ose dire qu'il est impossible de prouver,

d'une démonstration morale qui puisse équivaloir à la *certitude* métaphysique, que Caton eût la probité que son siècle et la postérité lui accordent : sa réputation est un fait qu'on peut démontrer; mais sur sa probité, il faut, malgré nous, nous livrer à nos conjectures, parce que, n'étant que dans l'intérieur de son cœur, elle fuit nos sens, et nos regards ne sauraient y atteindre. Tant qu'un homme sera enveloppé dans la sphère de l'humanité, quelque véridique qu'il ait été dans tout le cours de sa vie, il ne sera que probable qu'il ne m'en impose point sur le fait qu'il rapporte. Le tableau de Caton ne vous présente donc rien qui puisse vous fixer avec une entière *certitude*. Mais jetez les yeux, s'il m'est permis de parler ainsi, sur celui qui représente l'humanité en grand; voyez-y les différentes passions dont les hommes sont agités, examinez ce contraste frappant : chaque passion a son but, et présente des vues qui lui sont propres; vous ignorez quelle est la passion qui domine celui qui vous parle, et c'est ce qui rend votre foi chancelante : mais sur un grand nombre d'hommes, vous ne sauriez douter de la diversité des passions qui les animent; leurs faibles mêmes et leurs vices servent à rendre inébranlable le fondement où vous devez asseoir votre jugement. Je sais que les apologistes de la religion chrétienne ont principalement insisté sur les caractères de sincérité et de probité des Apôtres, et je suis bien éloigné de faire ici le procès à ceux qui se contentent de cette preuve; mais comme les sceptiques de nos jours sont très-difficiles sur ce qui constitue la *certitude* des faits, j'ai cru que je ne risquais rien d'être encore plus difficile qu'eux sur ce point, persuadé que les faits évangéliques

sont portés à un degré de *certitude*, qui brave les efforts du pyrrhonisme le plus outré.

6. Si je pouvais m'assurer qu'un témoin a bien vu, et qu'il a voulu me dire vrai, son témoignage pour moi deviendrait infaillible : ce n'est qu'à proportion des degrés de cette double assurance que croît ma persuasion; elle ne s'élèvera jamais jusqu'à une pleine démonstration, tant que le témoignage sera unique, et que je considérerai le témoin en particulier; parce que, quelque connaissance que j'aie du cœur humain, je ne le connaîtrai jamais assez parfaitement pour en deviner les divers caprices, et tous les ressorts mystérieux qui le font mouvoir. Mais ce que je chercherais en vain dans un témoignage, je le trouve dans le concours de plusieurs témoignages, parce que l'humanité s'y peint; je puis, en conséquence des lois que suivent les esprits, assurer que la seule vérité a pu réunir tant de personnes, dont les intérêts sont si divers et les passions si opposées. L'erreur a différentes formes, selon le tour d'esprit des hommes, selon les préjugés de religion et d'éducation dans lesquels ils sont nourris : si donc je les vois, malgré cette prodigieuse variété de préjugés qui différencient si fort les nations, se réunir dans la déposition d'un même fait, je ne dois nullement douter de sa réalité. Plus vous me prouverez que les passions qui gouvernent les hommes sont bizarres, capricieuses et déraisonnables, plus vous serez éloquent à m'exagérer la multiplicité d'erreurs que font naître tant de préjugés différents; et plus vous me confirmerez, à votre grand étonnement, dans la persuasion où je suis qu'il n'y a que la vérité qui puisse faire parler de la même manière tant d'hommes d'un caractère opposé.

7. Nous ne saurions donner l'être à la vérité; elle existe indépendamment de l'homme : elle n'est donc sujette ni de nos passions, ni de nos préjugés. L'erreur, au contraire, qui n'a d'autre réalité que celle que nous lui donnons, se trouve par sa dépendance obligée de prendre la forme que nous voulons lui donner : elle doit donc être toujours par sa nature marquée au coin de celui qui l'a inventée; aussi est-il facile de connaître la trempe de l'esprit d'un homme aux erreurs qu'il débite. Si les livres de morale, au lieu de contenir les idées de leur auteur, n'étaient, comme ils doivent être, qu'un recueil d'expériences sur l'esprit de l'homme, je vous y renverrais, pour vous convaincre du principe que j'avance.

8. Choisissez un fait éclatant et qui intéresse, et vous verrez s'il est possible que le concours des témoins qui l'attestent puisse vous tromper. Rappelez-vous la glorieuse journée de Fontenoy (1) : pûtes-vous douter de la victoire signalée remportée par les Français, après la déposition d'un certain nombre de témoins ? Vous ne vous occupâtes dans cet instant ni de la probité, ni de la sincérité des témoins; le concours vous entraîna, et votre foi ne put s'y refuser. Un fait éclatant et intéressant entraîne des suites après lui; ces suites servent merveilleusement à confirmer la déposition des témoins; elles sont aux contemporains ce que les monuments sont à la postérité : comme des tableaux répandus dans tout le pays que vous habitez, elles représentent sans cesse à vos yeux le fait qui vous intéresse : faites-les entrer dans

(1) Fontenoy, village de la Flandre, à une lieue de Tournai, où Louis XV, à la tête de l'armée française, remporta une victoire signalée sur les Anglais et les Hollandais réunis, en 1745.

ensemble, et
preuve d'au-
à l'erreur;
ons et aux

être assuré
qui vous le
des intérêts
je ne dé-
douter de
la religion,
n'avaient ni
vers : votre
par là impos-
er des faits

mieux placée
le (1) : mais il
nts. De tous
aucun qui soit
parle, que les
même ici plus
egré de force,
e eux, et en-
qu'on avance
opposées, ni
son par rap-
plaise que je
rs fondateurs

discours prélim-
igion chrétienne

d'une religion certainement divine; je sais qu'ils n'avaient d'autre intérêt que celui de la vérité : mais je ne le sais que parce que je suis convaincu de la vérité de la religion chrétienne; et un homme qui fait les premiers pas vers cette religion peut, sans que le chrétien qui travaille à sa conversion doive le trouver mauvais, raisonner sur les Apôtres comme sur le reste des hommes. Pourquoi les Apôtres n'étaient-ils conduits ni par la passion, ni par l'intérêt? C'est parce qu'ils défendaient une vérité qui écartait loin d'elle et la passion et l'intérêt. Un chrétien instruit dira donc à celui qu'il veut convaincre de la religion qu'il professe : Si les faits que les apôtres rapportent n'étaient point vrais, quelque intérêt particulier ou quelque passion favorite les auraient portés à défendre si opiniâtrement l'imposture, parce que le mensonge ne peut devoir son origine qu'à la passion et à l'intérêt : mais, continuera ce chrétien, personne n'ignore que sur un certain nombre d'hommes il doit s'y trouver des passions opposées et des intérêts divers; ils ne s'accorderaient donc point, s'il savaient été guidés par la passion et par l'intérêt : on est donc forcé d'avouer que la seule vérité forme cet accord. Son raisonnement recevra une nouvelle force, lorsqu'après avoir comparé les personnes entre elles, il les rapprochera des faits. Il s'apercevra d'abord qu'ils sont d'une nature à ne favoriser aucune passion, et qu'il ne saurait y avoir d'autre intérêt que celui de la vérité qui eût pu les engager à les attester. Je ne dois pas étendre davantage ce raisonnement; il suffit qu'on voie que les faits de la religion chrétienne sont susceptibles des caractères de vérité que nous assignons.

11. Quelqu'un me dira peut-être encore : Pourquoi

vous obstinez-vous à séparer la probabilité de la *certitude ?* Pourquoi ne convenez-vous point, avec tous ceux qui ont écrit sur l'évidence morale, qu'elle n'est qu'un amas de probabilités?

12. Ceux qui me font cette difficulté n'ont jamais examiné de bien près cette matière. La *certitude* est par elle-même indivisible; on ne saurait la diviser sans la détruire. On l'aperçoit dans un certain point fixe de combinaison, et c'est celui où vous avez assez de témoins pour pouvoir assurer qu'il y a des passions opposées ou des intérêts divers, ou, si l'on veut encore, lorsque les faits ne peuvent s'accorder ni avec les passions, ni avec les intérêts de ceux qui les rapportent (1); en un mot, lorsque, du côté des témoins ou du côté du fait, on voit évidemment qu'il ne saurait y avoir d'unité de motif. Si vous ôtez quelque circonstance nécessaire à cette combinaison, la *certitude* du fait disparaîtra pour vous. Vous serez obligé de vous rejeter sur l'examen des témoins qui restent, parce que, n'en ayant pas assez pour qu'ils puissent représenter le caractère de l'humanité, vous êtes obligés d'examiner chacun en particulier. Or, voilà la différence essentielle entre la probabilité et la *certitude :* celle-ci prend sa source dans les lois générales que tous les hommes suivent, et l'autre dans l'étude du cœur de celui qui vous parle; l'une est susceptible d'accroissement, et l'autre ne l'est point. Vous ne seriez pas plus certain de l'existence de Rome, quand même vous l'auriez sous vos yeux; votre *certitude* changerait de nature, puisqu'elle serait physique; mais votre

(1) Voyez à la fin de cet ouvrage, la note 3, où l'on examine la doctrine de l'abbé de Prades, sur le fondement de la certitude historique.

croyance n'en deviendrait pas plus inébranlable. Vous me présentez plusieurs témoins, et vous me faites part de l'examen réfléchi que vous avez fait de chacun en particulier; la probabilité sera plus ou moins grande, selon le degré d'habileté que je vous connais à pénétrer les hommes. Il est évident que ces examens particuliers tiennent toujours de la conjecture; c'est une tache dont on ne peut les laver. Multipliez tant que vous voudrez ces examens; si votre tête rétrécie (1) ne saisit pas la loi que suivent les esprits, vous augmenterez, il est vrai, le nombre de vos probabilités; mais vous n'acquerrez jamais la *certitude*.

13. Je sens bien que ce qui fait dire que la *certitude* n'est qu'un amas de probabilités, c'est parce qu'on peut passer des probabilités à la *certitude;* non qu'elle en soit, pour ainsi dire, composée, mais parce qu'un grand nombre de probabilités demandant plusieurs témoins, vous met à portée, en laissant les idées particulières, de porter vos vues sur l'homme tout entier. Bien loin que la *certitude* résulte de ces probabilités, vous êtes obligé, comme vous voyez, de changer d'objet pour y atteindre. En un mot, les probabilités ne servent à la *certitude* que parce que, par les idées particulières, vous passez aux idées générales.

Après ces réflexions, il ne sera pas difficile de sentir la vanité des calculs d'un géomètre anglais, qui a prétendu supputer les différents degrés de *certitude* que peuvent procurer plusieurs témoins : il suffira de mettre cette difficulté sous les yeux, pour la faire évanouir.

(1) *Votre tête rétrécie*, expression singulière, qu'on est étonné de rencontrer dans cette dissertation, dont le style paraît généralement d'un bon goût.

Selon cet auteur, les divers degrés de probabilité nécessaires pour rendre un fait certain, sont comme un chemin dont la *certitude* serait le terme. Le premier témoin, dont l'autorité est assez grande pour m'assurer le fait à demi, en sorte qu'il y ait égal pari à faire pour et contre la vérité de ce qu'il m'annonce, me fait parcourir la moitié du chemin. Un témoin aussi croyable que le premier, qui m'a fait parcourir la moitié de tout le chemin, par cela même que son témoignage est du même poids, ne me fera parcourir que la moitié de cette moitié, en sorte que ces deux témoins me feront parcourir les trois quarts du chemin. Un troisième qui surviendra, ne me fera avancer que de la moitié sur l'espace restant, que les deux autres m'ont laissé à parcourir : son témoignage n'excédant point celui des deux premiers, pris séparément, il ne doit, comme eux, me faire parcourir que la moitié du chemin, quelle qu'en soit l'étendue. En voici la raison sans doute : c'est que chaque témoin peut seulement détruire dans mon esprit la moitié des raisons qui s'opposent à l'entière *certitude* du fait.

14. Le géomètre anglais, comme on voit, examine chaque témoin en particulier, puisqu'il évalue le témoignage de chacun pris séparément ; il ne suit donc pas le chemin que j'ai tracé pour arriver à la *certitude*. Le premier témoin me fera parcourir tout le chemin, si je puis m'assurer qu'il ne s'est point trompé, et qu'il n'a pas voulu m'en imposer sur le fait qu'il me rapporte. Je ne saurais, je l'avoue, avoir cette assurance : mais examinez-en la raison, et vous vous convaincrez que ce n'est que parce que vous ne pouvez pas connaître les passions qui l'agitent, ou l'intérêt qui le fait agir. Toutes vos vues doivent donc se tourner du côté de cet incon-

vénient: Vous passez à l'examen du second témoin : ne deviez-vous pas vous apercevoir que, devant raisonner sur ce second témoin comme vous avez fait sur le premier, la même difficulté reste toujours ? Aurez-vous recours à l'examen d'un troisième ? Ce ne seront jamais que des idées particulières : ce qui s'oppose à votre *certitude*, c'est le cœur des témoins que vous ne connaissez pas; cherchez donc un moyen de le faire paraître, pour ainsi dire, à vos yeux : or, c'est ce que procure un grand nombre de témoins. Vous n'en connaissez aucun en particulier; vous pouvez pourtant assurer qu'aucun complot ne les a réunis pour vous tromper. L'inégalité des conditions, la distance des lieux, la nature du fait, le nombre des témoins, vous font connaître, sans que vous puissiez en douter, qu'il y a parmi eux des passions opposées et des intérêts divers. Ce n'est que lorsque vous êtes parvenu à ce point que, la *certitude* se présente à vous; ce qui est, comme on voit, totalement soustrait au calcul.

15. Prétendez-vous, m'a-t-on dit, vous servir de ces marques de vérité pour les miracles comme pour les faits naturels ? Cette question m'a toujours surpris. Je réponds à mon tour : Est-ce qu'un miracle n'est pas un fait ? Si c'est un fait, pourquoi ne puis-je pas me servir des mêmes marques de vérité pour les uns comme pour les autres ? Serait-ce parce que le miracle n'est pas compris dans l'enchaînement du cours ordinaire des choses ? Il faudrait que ce en quoi les miracles diffèrent des faits naturels, ne leur permît pas d'être susceptibles des mêmes marques de vérité, ou que du moins elles ne pussent pas faire la même impression. En quoi diffèrent-ils donc ? Les uns sont produits par des agents naturels, tant libres

que nécessaires; les autres, par une force qui n'est point renfermée dans l'ordre de la nature. Je vois donc Dieu qui produit l'un, et la créature qui produit l'autre (je ne traite point ici la question des miracles). Qui ne voit que cette différence dans les causes ne suffit pas pour que les mêmes caractères de vérité ne puissent leur convenir également? La règle invariable que j'ai assignée pour s'assurer d'un fait ne regarde ni leur nature, c'est-à-dire, s'ils sont naturels ou surnaturels, ni les causes qui les produisent. Quelque différence que vous trouviez donc de ce côté-là, elle ne saurait s'étendre jusqu'à la règle, qui n'y touche point. Une simple supposition fera sentir combien ce que je dis est vrai : qu'on se représente un monde, où tous les événements miraculeux qu'on voit dans celui-ci, ne soient que des suites de l'ordre établi dans celui-là. Fixons nos regards sur le cours du soleil, pour nous servir d'exemple : supposons que dans ce monde imaginaire, le soleil suspendant sa course au commencement des quatre différentes saisons de l'année, le premier jour en soit quatre fois plus long qu'à l'ordinaire. Continuez à faire jouer votre imagination, et transportez-y les hommes tels qu'ils sont, ils seront témoins de ce spectacle, bien nouveau pour eux. Peut-on nier que, sans changer leurs organes, ils fussent en état de s'assurer de la longueur de ce jour? Il ne s'agit encore, comme on voit, que des témoins oculaires, c'est-à-dire, si un homme peut voir aussi facilement un miracle qu'un fait naturel; il tombe également sous les sens : la difficulté est donc levée quant aux témoins oculaires. Or, ces témoins, qui nous rapportent un fait miraculeux, ont-ils plus de facilité à nous en imposer que sur tout autre fait? Et les marques de vérité que nous avons assignées

ne reviennent-elles point avec toute leur force? Je pourrai combiner également les témoins ensemble; je pourrai connaître si quelque passion ou quelque intérêt commun les fait agir; il ne faudra, en un mot, qu'examiner l'homme, et consulter les lois générales qu'il suit; tout est égal de part et d'autre.

16. Vous allez trop loin, me dira-t-on, tout n'est point égal; je sais que les caractères de vérité que vous avez assignés, ne sont point inutiles pour les faits miraculeux; mais ils ne sauraient faire la même impression sur notre esprit. On vient m'apprendre qu'un homme célèbre vient d'opérer un prodige; ce récit se trouve revêtu de toutes les marques de vérité les plus frappantes, telles, en un mot, que je n'hésiterais pas un instant à y ajouter foi, si c'était un fait naturel; elles ne peuvent pourtant servir qu'à me faire douter de la réalité du prodige. Prétendre, continuera-t-on, que par là je dépouille ces marques de vérité de toute la force qu'elles doivent avoir sur notre esprit, ce serait dire que de deux poids égaux mis dans deux balances différentes, l'un ne pèserait pas autant que l'autre, parce qu'il n'emporterait pas également le côté qui lui est opposé, sans examiner si tous les deux n'ont que les mêmes obstacles à vaincre. Ce qui vous paraît être un paradoxe va se développer clairement à vos yeux. Les marques de vérité ont la même force pour les deux faits; mais dans l'un il y a un obstacle à surmonter, et dans l'autre il n'y en a point : dans le fait surnaturel, je vois l'impossibilité physique qui s'oppose à l'impression que feraient sur moi ces marques de vérité; elle agit si fortement sur mon esprit, qu'elle le laisse en suspens; il se trouve comme entre deux forces qui se combattent : il ne peut

le nier, les marques de vérité dont il est revêtu ne le lui permettent pas; il ne peut y ajouter foi, l'impossibilité physique qu'il voit l'arrête. Ainsi, en accordant aux caractères de vérité que vous avez assignés toute la force que vous leur donnez, ils ne suffisent pas pour me déterminer à croire un miracle.

17. Ce raisonnement frappera sans doute tout homme qui le lira rapidement sans l'approfondir : mais le plus léger examen suffit pour en faire apercevoir tout le faux; semblables à ces fantômes qui paraissent durant la nuit, et se dissipent à notre approche.

Descendez jusque dans les abîmes du néant, vous y verrez les faits naturels et surnaturels, confondus ensemble, ne tenir pas plus à l'être les uns que les autres. Leur degré de possibilité, pour sortir de ce gouffre et paraître au jour, est précisément le même; car il est aussi facile à Dieu de rendre la vie à un mort que de la conserver à un vivant. Profitons maintenant de tout ce qu'on nous accorde. Les marques de vérité que nous avons assignées sont, dit-on, bonnes, et ne permettent pas de douter d'un fait naturel qui s'en trouve revêtu. Ces caractères de vérité peuvent même convenir aux faits surnaturels; de sorte que, s'il n'y avait aucun obstacle à surmonter, point de raisons à combattre, nous serions aussi assurés d'un fait miraculeux que d'un fait naturel. Il ne s'agit donc plus que de savoir, s'il y a des raisons dans un fait surnaturel qui s'opposent à l'impression que ces marques devraient faire. Or, j'ose avancer qu'il en est précisément de même d'un fait surnaturel que d'un fait naturel : c'est à tort qu'on s'imagine toujours voir l'impossibilité physique d'un fait miraculeux combattre

toutes les raisons qui concourent à nous en démontrer la réalité. Car qu'est-ce que l'impossibilité physique? C'est l'impuissance des causes naturelles à produire un tel effet; cette impossibilité ne vient point du côté du fait même, qui n'est pas plus impossible que le fait naturel le plus simple. Lorsqu'on vient vous apprendre un fait miraculeux, on ne prétend pas vous dire qu'il a été produit par les seules forces des causes naturelles; j'avoue qu'alors les raisons qui prouveraient ce fait, seraient non-seulement combattues, mais même détruites, non par l'impossibilité physique, mais par une impossibilité absolue : car il est absolument impossible qu'une cause naturelle avec ses seules forces, produise un fait surnaturel. Vous devez donc, lorsqu'on vous apprend un fait miraculeux, joindre la cause qui peut le produire, avec le fait même; et alors l'impossibilité physique ne pourra nullement s'opposer aux raisons que vous aurez de croire ce fait. Si plusieurs personnes vous disent qu'elles viennent de voir une pendule remarquable par l'exactitude avec laquelle elle marque jusqu'aux tierces, douterez-vous du fait, parce que tous les serruriers que vous connaissez ne sauraient l'avoir faite, et qu'ils sont dans une espèce d'impossibilité physique d'exécuter un tel ouvrage? Cette question vous surprend sans doute, et avec raison : pourquoi donc, quand on vous apprend un fait miraculeux, voulez-vous en douter, parce qu'une cause naturelle n'a pu le produire? L'impossibilité physique où se trouve la créature pour un fait surnaturel, doit-elle faire plus d'impression que l'impossibilité physique où se trouve ce serrurier d'exécuter cette admirable pendule? Je ne vois d'autres raisons que celles qui naissent d'une impossibilité métaphysique, qui puissent

s'opposer à la preuve d'un fait; ce raisonnement sera toujours invincible. Le fait que je vous propose à croire, ne présente rien à l'esprit d'absurde et de contradictoire : cessez donc de parler avec moi de sa possibilité ou de son impossibilité, et venons à la preuve du fait.

18. L'expérience, dira quelqu'un, dément votre réponse; il n'est personne qui ne croie plus facilement un fait naturel qu'un miracle. Il y a donc quelque chose de plus dans le miracle que dans le fait naturel; cette difficulté à croire un fait miraculeux, prouve très-bien que la règle des faits ne saurait faire la même impression pour le miracle que pour un fait naturel.

19. Si l'on voulait ne pas confondre la probabilité avec la *certitude*, cette difficulté n'aurait pas lieu. J'avoue que ceux qui, peu scrupuleux sur ce qu'on leur dit, n'approfondissent rien, éprouvent une certaine résistance de leur esprit à croire un fait miraculeux ; ils se contentent de la plus légère probabilité pour un fait naturel ; et comme un miracle est toujours un fait intéressant, leur esprit en demande davantage. Le miracle est d'ailleurs un fait beaucoup plus rare que les faits naturels : le plus grand nombre de probabilités doit donc y suppléer; en un mot, on n'est plus difficile à croire un fait miraculeux qu'un fait naturel, que lorsqu'on se tient précisément dans la sphère des probabilités. Il a moins de vraisemblance, je l'avoue; il faut donc plus de probabilités; c'est-à-dire, que si quelqu'un ordinairement peut ajouter foi à un fait naturel, qui demande six degrés de probabilité, il lui en faudra peut-être dix pour croire un fait miraculeux. Je ne prétends point déterminer ici exactement la proportion : mais si, quittant les prob-abilités, vous passez dans le chemin qui mène à la *certi-*

tude, tout sera égal. Je ne vois qu'une différence entre les faits naturels et les miracles : pour ceux-ci, on pousse les choses à la rigueur, et on demande qu'ils puissent soutenir l'examen le plus sévère; pour ceux-là, au contraire, on ne va pas à beaucoup près si loin. Cela est fondé en raison, parce que, comme je l'ai déjà remarqué, un miracle est toujours un fait très-intéressant : mais cela n'empêche nullement que la règle des faits ne puisse servir pour les miracles, aussi bien que pour les faits naturels. Et, si on veut examiner la difficulté présente de bien près, on verra qu'elle n'est fondée que sur ce qu'on se sert de la règle des faits pour examiner un miracle, et qu'on ne s'en sert pas ordinairement pour un fait naturel. S'il était arrivé un miracle dans les champs de Fontenoy, le jour que se donna la bataille de ce nom; si les deux armées avaient pu l'apercevoir aisément; si, en conséquence, les mêmes bouches qui publièrent les nouvelles de la bataille l'avaient publié; s'il avait été accompagné des mêmes circonstances que cette bataille, et qu'il eût eu des suites, quel serait celui qui ajouterait foi à la nouvelle de la bataille, et qui douterait du miracle? Ici les deux faits marchent de niveau, parce qu'ils sont arrivés tous les deux à la *certitude*.

20. Ce que j'ai dit jusqu'ici suffit sans doute pour repousser aisément tous les traits que lance l'auteur des *Pensées philosophiques*, contre la *certitude* des faits surnaturels; mais le tour qu'il donne à ses pensées, les présente de manière que je crois nécessaire de nous y arrêter. Écoutons-le donc parler lui-même, et voyons comme il prouve qu'on ne doit point ajouter la même foi à un fait surnaturel qu'à un fait naturel. « Je croirais

[illegible] qui m'an-
[illegible] une vic-
[illegible] m'assu-
[illegible], que je
[illegible] pose, ou
[illegible] pas des
[illegible] tes les cir-
[illegible] suscep-
[illegible] ous sup-
[illegible] des faits
[illegible] doit tou-
[illegible]

[illegible] vie inté-
[illegible] le était en
[illegible] maladie
[illegible] rits, et sa
[illegible] nèbre fut
[illegible] peuple,
[illegible] erre, à la
[illegible] le pleu-
[illegible] figuré par
[illegible] ses em-
[illegible] emps a été
[illegible] être mort;
[illegible] prennent
[illegible] casionner:
[illegible] l'appren-
[illegible] n'en doute
[illegible] après, un
[illegible], annonce
[illegible] sa léga-
[illegible] ombeau de

cet homme dont ils pleurent la mort si amèrement. A sa voix, le tombeau s'ouvre; la puanteur horrible qui s'exhale du cadavre infecte les airs. Le cadavre hideux, ce même cadavre dont la vue les fait pâlir tous, ranime ses cendres froides, à la vue de tout Paris, qui, surpris du prodige, reconnaît l'envoyé de Dieu. Une foule de témoins oculaires, qui ont manié le mort ressuscité, qui lui ont parlé plusieurs fois, attestent ce fait à notre sceptique, et lui disent que l'homme dont on lui avait appris a mort peu de jours auparavant est plein de vie. Que répond à cela notre sceptique, qui est déjà assuré de sa mort? Je ne puis ajouter foi à cette résurrection, parce qu'il est plus possible que tout Paris se soit trompé, ou qu'il ait voulu me tromper, qu'il n'est possible que cet homme soit ressuscité.

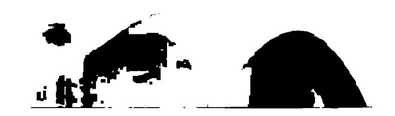
22. Il y a deux choses à remarquer dans la réponse de notre sceptique : 1° la possibilité que tout Paris se soit trompé; 2° qu'il ait voulu tromper. Quant au premier membre de la réponse, il est évident que la résurrection de ce mort n'est pas plus impossible, qu'il l'est que tout Paris se soit trompé; car l'une et l'autre impossibilité sont renfermées dans l'ordre physique. En effet, il n'est pas moins contre les lois de la nature que tout Paris croie voir un homme qu'il ne voit point; qu'il croie l'entendre parler, et ne l'entende point; qu'il croie le toucher, et ne le touche point, qu'il l'est qu'un mort ressuscite.

Oserait-on nous dire que dans la nature il n'y a pas des lois pour les sens? Et s'il y en a, comme on n'en peut douter, n'en est-ce point une pour la vue, de voir un objet qui est à portée d'être vu? Je sais que la vue, comme le remarque très-bien l'auteur que nous combattons, est

un sens superficiel ; aussi ne l'employons-nous que pour la superficie des corps, qui seule suffit pour les faire distinguer. Mais si, à la vue et à l'ouïe, nous joignons le toucher, ce sens philosophe et profond, comme le remarque encore le même auteur, pouvons-nous craindre de nous tromper ? Ne faudrait-il pas pour cela renverser les lois de la nature, relatives à ces sens ? Tout Paris a pu s'assurer de la mort de cet homme, le sceptique l'avoue ; il peut donc de même s'assurer de sa vie, et par conséquent de sa résurrection.

23. Je puis donc conclure, contre l'auteur des *Pensées philosophiques*, que la résurrection de ce mort n'est pas plus impossible, que l'erreur de tout Paris sur cette résurrection. Est-ce un moindre miracle d'animer un fantôme, de lui donner une ressemblance qui puisse tromper tout un peuple, que de rendre la vie à un mort ? Le sceptique doit donc être certain que tout Paris n'a pu se tromper. Son doute, s'il lui en reste encore, ne peut donc être fondé que sur ce que tout Paris aura pu vouloir le tromper. Or, il ne sera pas plus heureux dans cette seconde supposition.

24. En effet, qu'il me soit permis de lui dire : « N'avez « vous point ajouté foi à la mort de cet homme sur le té« moignage de tout Paris, qui vous l'a apprise ? Il était « pourtant possible que tout Paris voulût vous tromper « (du moins dans votre sentiment) ; cette possibilité n'a « pas été capable de vous ébranler. » Je le vois, c'est moins le canal de la tradition par où un fait passe jusqu'à nous qui rend les déistes si défiants et si soupçonneux, que le merveilleux qui y est empreint. Mais, du moment que ce merveilleux est possible, leur doute ne doit point s'y arrêter, mais seulement aux apparences et aux phé-



nomènes qui, s'incorporant avec lui, en attestent la réalité. Car voici comme je raisonne contre eux en la personne de notre sceptique. Il est aussi impossible que tout Paris ait voulu le tromper sur un fait miraculeux que sur un fait naturel. Donc une possibilité ne doit pas faire plus d'impression sur lui que l'autre. Il est donc aussi mal fondé à vouloir douter de la résurrection que tout Paris lui confirme, sous prétexte que tout Paris aurait pu vouloir le tromper, qu'il le serait à vouloir douter de la mort d'un homme, sur le témoignage unanime de cette grande ville. Il nous dira peut-être : Le dernier fait n'est point impossible physiquement; qu'un homme soit mort, il n'y a rien là qui m'étonne : mais qu'un homme ait été ressuscité, voilà ce qui révolte et ce qui effarouche ma raison; en un mot, voilà pourquoi la possibilité que tout Paris ait voulu me tromper sur la résurrection de cet homme, me fait une impression dont je ne saurais me défendre : au lieu que la possibilité que tout Paris ait voulu me tromper sur sa mort ne me frappe nullement. Je ne lui répéterai point ce que je lui ai déjà dit, que ces deux faits étant également possibles, il ne doit s'arrêter qu'aux marques extérieures qui l'accompagnent, et qui nous guident dans la connaissance des événements : en sorte que si un fait surnaturel a plus de ces marques extérieures qu'un fait naturel, il me deviendra dès lors plus probable. Mais examinons le merveilleux qui effarouche sa raison, et faisons-le disparaître à ses yeux.

25. Ce n'est en effet qu'un fait naturel que tout Paris lui propose à croire : savoir, que cet homme est plein de vie. Il est vrai qu'étant déjà assuré de sa mort, sa vie présente suppose une résurrection. Mais s'il ne peut douter de la vie de cet homme sur le témoignage de tout

Paris, puisque c'est un fait naturel, il ne saurait donc douter de sa résurrection; l'un est lié nécessairement avec l'autre. Le miracle se trouve enfermé entre deux faits naturels, savoir, la mort de cet homme et sa vie présente. Les témoins ne sont assurés du miracle de la résurrection que parce qu'ils sont assurés du fait naturel. Ainsi, je puis dire que le miracle n'est qu'une conclusion des deux faits naturels. On peut s'assurer des faits naturels, le sceptique l'avoue : le miracle est une simple conséquence des deux faits dont on est sûr; ainsi le miracle que le sceptique me conteste se trouve, pour ainsi dire, composé de trois choses qu'il ne prétend point me disputer, savoir : la *certitude* de deux faits naturels, la mort de cet homme et sa vie présente, et d'une conclusion métaphysique, que le sceptique ne me conteste point. Elle consiste à dire : Cet homme qui vit maintenant, était mort il y a trois jours; il a donc été rendu de la mort à la vie. Pourquoi le sceptique veut-il plutôt s'en rapporter à son jugement qu'à tous ses sens? Ne voyons-nous pas tous les jours que, sur dix hommes, il n'y en a pas un qui envisage une question de la même façon? Cela vient, me dira-t-on, de la bizarrerie de ces hommes, et du différent tour de leur esprit; je l'avoue : mais qu'on me fasse voir une telle bizarrerie dans les sens. Si ces dix hommes sont à portée de voir un même objet, ils le verront tous d'une même façon, et on peut assurer qu'aucune dispute ne s'élèvera entre eux sur la réalité de cet objet. Qu'on me montre quelqu'un qui puisse disputer sur la possibilité d'une chose, quand il la voit. Je le veux, qu'il s'en rapporte plutôt à son jugement qu'à ses sens : que lui dit son jugement sur la résurrection de ce mort? Que cela est possible : son juge-

ment ne va pas plus loin; il ne contredit nullement le rapport de ses sens : pourquoi veut-il donc les opposer ensemble ?

26. Un autre raisonnement propre à faire sentir le faible de celui de l'auteur des *Pensées philosophiques*, c'est qu'il compare la possibilité que tout Paris ait voulu le tromper, à l'impossibilité de la résurrection. Entre le fait et lui, il y a un vide à remplir, parce qu'il n'est pas témoin oculaire: ce vide, ce milieu est rempli par les témoins oculaires. Il doit donc comparer d'abord la possibilité que tout Paris se soit trompé, avec la possibilité de la résurrection. Il verra que ces deux possibilités sont du même ordre, comme je l'ai déja dit.

27. Il n'a point ensuite à raisonner sur la résurrection, mais seulement à examiner le milieu par où elle parvient jusqu'à lui. Or, l'examen ne peut être autre que l'application des règles que j'ai données, moyennant lesquelles on peut s'assurer que ceux qui vous rapportent un fait ne vous en imposent point; car il ne s'agit ici que de vérifier le témoignage de tout Paris. On pourra donc se dire, comme pour les faits naturels : Les témoins n'ont ni les mêmes passions, ni les mêmes intérêts; ils ne se connaissent pas; il y en a même beaucoup qui ne se sont jamais vus : donc il ne saurait y avoir entre eux aucune collusion. D'ailleurs, concevra-t-on aisément comment Paris se déterminerait, supposé le complot possible, à en imposer à un homme sur un tel fait? et serait-il possible qu'il ne transpirât rien d'un tel complot? Tous les raisonnements que nous avons faits sur les faits naturels reviennent comme d'eux-mêmes se présenter ici, pour nous faire sentir qu'une telle imposture est impossible. J'avoue au sceptique que nous combattons,

que la possibilité que tout Paris veuille le tromper est d'un ordre différent de la possibilité de la résurrection. Mais je lui soutiens que le complot d'une aussi grande ville que Paris, formé sans raison, sans intérêt, sans motif, entre des gens qui ne se connaissent pas, faits même par leur naissance pour ne pas se connaître, ne soit plus difficile à croire que la résurrection d'un mort. La résurrection est contre les lois du monde physique; ce complot est contre les lois du monde moral. Il faut un prodige pour l'un comme pour l'autre, avec cette différence que l'un serait beaucoup plus grand que l'autre. Que dis-je? L'un, parce qu'il n'est établi que sur des lois arbitraires, et dès là soumises à un pouvoir souverain, ne répugne pas à la sagesse de Dieu; l'autre, parce qu'il est fondé sur des lois moins arbitraires, je veux dire celles par lesquelles il gouverne le monde moral, ne saurait s'allier avec les vues de cette sagesse suprême, et par conséquent il est impossible. Que Dieu ressuscite un mort pour manifester sa bonté, ou pour sceller quelque grande vérité, là je reconnais une puissance infinie; dirigée par une sagesse comme elle infinie : mais que Dieu bouleverse l'ordre de la société, qu'il suspende l'action des causes morales, qu'il force les hommes, par une impression miraculeuse, à violer toutes les règles de leur conduite ordinaire, et cela pour en imposer à un simple particulier, j'y reconnais à la vérité sa puissance infinie, mais je n'y vois point de sagesse qui la guide dans ses opérations : donc il est plus possible qu'un mort ressuscite, qu'il n'est possible que tout Paris m'en impose sur ce prodige.

Nous connaissons à présent la règle de vérité qui peut servir aux contemporains, pour s'assurer des faits qu'ils

se communiquent entre eux, de quelque nature qu'ils soient, ou naturels, ou surnaturels. Cela ne suffit pas; il faut encore que, tout abîmés qu'ils sont dans la profondeur des âges, ils soient présents aux yeux de la postérité même la plus reculée. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

28. Ce que nous avons dit jusqu'ici, tend à prouver qu'un fait a toute la *certitude* dont il est susceptible, lorsqu'il se trouve attesté par un grand nombre de témoins, et en même temps lié avec un certain concours d'apparences et de phénomènes qui le supposent comme la seule cause qui les explique. Mais si ce fait est ancien, et qu'il se perde, pour ainsi dire, dans l'éloignement des siècles, qui nous assurera qu'il soit revêtu des deux caractères ci-dessus énoncés, lesquels, par leur union, portent un fait au plus haut degré de *certitude?* Comment saurons-nous qu'il fut autrefois attesté par une foule de témoins oculaires, et que ces monuments qui subsistent encore aujourd'hui, ainsi que ces autres traces répandues dans la suite des siècles, s'incorporent avec lui plutôt qu'avec tout autre? L'histoire et la tradition nous tiennent lieu de ces témoins oculaires qu'on paraît regretter. Ce sont ces deux canaux qui nous transmettent une connaissance certaine des faits les plus reculés; c'est par eux que les témoins oculaires sont comme reproduits à nos yeux, et nous rendent en quelque sorte contemporains de ces faits. Ces marbres, ces médailles, ces colonnes, ces pyramides, ces arcs de triomphe, sont comme animés par l'histoire et la tradition, et nous confirment comme à l'envi ce que celles-là nous ont déjà appris. Comment, nous dit le sceptique, l'histoire et la tradition peuvent-elles nous transmettre un fait dans toute sa pu-

reté ? Ne sont-elles point comme ces fleuves qui gros siesent et perdent jusqu'à leur nom à mesure qu'ils s'é loignent de leur source ? Nous allons satisfaire à ce qu'o nous demande ici ; nous commencerons d'abord par l tradition orale ; de là nous passerons à la tradition écrit ou à l'histoire, et nous finirons par la tradition des mo numents. Il n'est pas possible qu'un fait qui se trouv lié et enchaîné par ces trois sortes de traditions puiss jamais se perdre, et même souffrir quelque altération dans l'immensité des siècles.

29. La tradition orale consiste dans une chaîne de témoignages, rendus par des personnes qui se sont succédé les unes aux autres dans toute la durée des siècles, à commencer au temps où un fait s'est passé. Cette tradition n'est sûre et fidèle que lorsqu'on peut remonter facilement à sa source, et qu'à travers une suite non interrompue de témoins irréprochables, on arrive aux premiers témoins qui sont contemporains des faits : car si l'on ne peut s'assurer que cette tradition, dont nous tenons un bout, remonte effectivement jusqu'à l'époque assignée à de certains faits, et qu'il n'y a point eu, fort en deçà de cette époque, quelque imposteur qui se soit plu à les inventer pour abuser la postérité, la chaîne des témoignages, quelque bien liée qu'elle soit, ne tenant à rien, ne nous conduira qu'au mensonge. Or, comment parvenir à cette assurance ? Voilà ce que les pyrrhonien ne peuvent concevoir, et sur quoi ils ne croient pas qu'il soit possible d'établir des règles à l'aide desquelles o puisse discerner les vraies traditions d'avec les fausse Je ne veux que leur opposer la suivante.

30. On m'avouera d'abord que la déposition d'u grand nombre de témoins oculaires ne peut avoir qu

la vérité pour centre : nous en avons déjà exposé les raisons. Or, je dis que la tradition, dont je touche actuellement un des bouts, peut me conduire infailliblement à ce cercle de témoignages rendus par une foule de témoins oculaires. Voici comment : plusieurs de ceux qui ont vécu du temps que ce fait est arrivé, et qui, l'ayant appris de la bouche des témoins oculaires, ne peuvent en douter, passent dans l'âge suivant et portent avec eux cette *certitude*. Ils racontent ce fait à ceux de ce second âge, qui peuvent faire le même raisonnement que firent ces contemporains, lorsqu'ils examinèrent s'ils devaient ajouter foi aux témoins oculaires qui le leur rapportaient. Tous ces témoins, peuvent-ils se dire, étant contemporains d'un tel fait, n'ont pu être trompés sur ce fait. Mais peut-être ont-ils voulu nous tromper : c'est ce qu'il faut maintenant examiner, dira quelqu'un des hommes du second âge, ainsi nommé relativement au fait en question. J'observe d'abord, doit dire notre contemplatif, que le complot de ces contemporains pour nous en imposer aurait trouvé mille obstacles dans la diversité de passions, de préjugés et d'intérêts qui partagent l'esprit des peuples et des particuliers d'une même nation. Les hommes du second âge s'assureront, en un mot, que les contemporains ne leur en imposent point, comme ceux-ci s'étaient assurés de la fidélité des témoins oculaires : car partout où l'on suppose une grande multitude d'hommes, on trouvera une diversité prodigieuse de génies et de caractères, de passions et d'intérêts; et par conséquent on pourra s'assurer aisément que tout complot parmi eux est impossible. Et si les hommes sont séparés les uns des autres par l'interposition des mers et des montagnes, pourront-ils se rencontrer à imaginer

un même fait, et à le faire servir de fondement à la fable dont ils veulent amuser la postérité? Les hommes d'autrefois étaient ce que nous sommes aujourd'hui. En jugeant d'eux par nous-mêmes, nous imitons la nature, qui agit d'une manière uniforme dans la production des hommes de tous les temps. Je sais qu'on distingue un siècle de l'autre à une certaine tournure d'esprit, et à des mœurs même différentes; en sorte que si l'on pouvait faire reparaître un homme de chaque siècle, ceux qui seraient au fait de l'histoire, en les voyant, les rangeraient dans une ligne, chacun tenant la place de son siècle, sans se tromper. Mais une chose en quoi tous les siècles sont uniformes, c'est la diversité qui règne entre les hommes du même temps : ce qui suffit pour ce que nous demandons, et pour assurer ceux du second âge, que les contemporains n'ont pu convenir entre eux pour leur en imposer. Or, ceux du troisième âge pourront faire, par rapport à ceux du second âge qui leur rapporteront ce fait, le même raisonnement que ceux-ci ont fait par rapport aux contemporains qui le leur ont appris : ainsi on traversera facilement tous les siècles.

31. Pour faire sentir de plus en plus combien est pur le canal d'une tradition qui nous transmet un fait public et éclatant (car je déclare que c'est de celui-là seul dont j'entends parler, convenant d'ailleurs que, sur un fait secret et nullement intéressant, une tradition ancienne et étendue peut être fausse), je n'ai que ce seul raisonnement à faire : c'est que je défie qu'on m'assigne, dans cette longue suite d'âges, un temps où ce fait aurait pu être supposé, et avoir par conséquent une fausse origine. Car où la trouver, cette source erronée d'une tradition revêtue de pareils caractères? Sera-ce parmi les

contemporains? Il n'y a nulle apparence. En effet, quand auraient-ils pu tramer le complot d'en imposer aux âges suivants sur ce fait? Qu'on y prenne garde : on passe d'une manière insensible d'un siècle à l'autre. Les âges se succèdent sans qu'on puisse s'en apercevoir. Les contemporains dont il est ici question se trouvent dans l'âge qui suit celui où ils ont appris ce fait, qu'ils pensent toujours être au milieu des témoins oculaires qui le leur avaient raconté. On ne passe pas d'un âge à l'autre, comme on ferait d'une place publique dans un palais. On peut, par exemple, tramer dans un palais le complot d'en imposer sur un prétendu fait, à tout un peuple rassemblé dans une place publique; parce qu'entre le palais et la place publique, il y a comme un mur de séparation, qui rompt toute communication entre les uns et les autres. Mais on ne trouve rien dans le passage d'un âge à l'autre, qui coupe tous les canaux par où ils pourraient communiquer ensemble. Si donc dans le premier âge il se fait quelque fraude, il faut nécessairement que le second âge en soit instruit. La raison de cela, c'est qu'un grand nombre de ceux qui composent le premier âge entrent dans la composition du second âge, et de plusieurs autres suivants, et que presque tous ceux du second âge ont vu ceux du premier; par conséquent, plusieurs de ceux qui seraient complices de la fraude forment le second âge. Or, il n'est pas vraisemblable que ces hommes, qu'on suppose être en grand nombre et en même temps être gouvernés par des passions différentes, s'accordent tous à débiter le même mensonge, et à taire la fraude à tous ceux qui sont seulement du second âge. Si quelques-uns du premier âge, mais contemporains de ceux du second, se plaisent à entretenir chez eux l'illusion,

croit-on que tous les autres qui auront vécu dans le premier âge, et qui vivent actuellement dans le second, ne réclameront pas contre la fraude? Il faudrait pour cela supposer qu'un même intérêt les réunit tous pour le même mensonge. Or, il est certain qu'un grand nombre d'hommes ne saurait avoir le même intérêt à déguiser la vérité : donc il n'est pas possible que la fraude du premier âge passe d'une voix unanime dans le second, sans éprouver aucune contradiction. Or, si le second âge est instruit de la fraude, il en instruira le troisième, et ainsi de suite, dans toute l'étendue des siècles. Dès là qu'aucune barrière ne sépare les âges les uns des autres, il faut nécessairement qu'ils se la transmettent tour à tour. Nul âge ne sera donc la dupe des autres, et par conséquent nulle fausse tradition ne pourra s'établir sur un fait public et éclatant.

32. Il n'y a pas de point fixe dans le temps qui ne renferme pour le moins soixante ou quatre-vingts générations à la fois, à commencer depuis la première enfance jusqu'à la vieillesse la plus avancée. Or, ce mélange perpétuel de tant de générations enchaînées les unes dans les autres, rend la fraude impossible sur un fait public et intéressant. Voulez-vous, pour vous en convaincre, supposer que tous les hommes âgés de quarante ans, et qui répondent à un point déterminé du temps, conspirent contre la postérité pour la séduire sur un fait? Je veux bien vous accorder ce complot possible, quoique tout m'autorise à le rejeter : pensez-vous qu'en ce cas tous les hommes qui composent les générations depuis quarante ans jusqu'à quatre-vingts, et qui répondent au même point du temps, ne réclameront pas, qu'ils ne feront pas connaître l'imposture? Choisissez, si

vous voulez, la dernière génération, et supposez que tous les hommes âgés de quatre-vingts ans forment le complot d'en imposer sur un fait à la postérité. Dans cette supposition même, qui est certainement la plus avantageuse qu'on puisse faire, l'imposture ne saurait si bien se cacher qu'elle ne soit dévoilée; car les hommes qui composent les générations qui les suivent immédiatement, pourraient leur dire : Nous avons vécu longtemps avec vos contemporains, et voilà pourtant la première fois que nous entendons parler de ce fait; il est trop intéressant, et il doit avoir fait trop de bruit, pour que nous n'en ayons pas été instruits plus tôt. Et s'ils ajoutaient à cela qu'on n'aperçoit aucune des suites qu'aurait dû entraîner ce fait, et plusieurs autres choses que nous développerons dans la suite, serait-il possible que le mensonge ne fût point découvert, et ces vieillards pourraient-ils espérer de persuader les autres hommes de ce mensonge qu'ils auraient inventé? Or, tous les âges se ressemblent du côté du nombre des générations; on ne peut donc en supposer aucun où la fraude puisse prendre. Mais si la fraude ne peut s'établir dans aucun des âges qui composent la tradition, il s'ensuit que tout fait que nous amènera la tradition, pourvu qu'il soit public et intéressant, nous sera transmis dans toute sa pureté.

33. Me voilà donc certain que les contemporains d'un fait n'ont pas pu davantage en imposer sur sa réalité aux âges suivants, qu'ils n'ont pu être dupés eux-mêmes sur cela par les témoins oculaires. En effet (qu'on me permette d'insister là-dessus), je regarde la tradition comme une chaîne dont les anneaux sont d'égale force, et au moyen de laquelle, lorsque j'en saisis le dernier

chaînon, je tiens à un point fixe qui est la vérité, de toute la force dont le premier chaînon tient lui-même à ce point fixe. Voici sur cela quelle est ma preuve : la déposition des témoins oculaires est le premier chaînon, celui des contemporains est le second; ceux qui viennent immédiatement après forment le troisième par leur témoignage, et ainsi de suite, en descendant jusqu'au dernier, que je saisis. Si le témoignage des contemporains est d'une force égale à celui des témoins oculaires, il en sera de même de tous ceux qui se suivront, et qui, par leur étroit entrelacement, formeront cette chaîne continue de tradition. S'il y avait quelque décroissement dans cette gradation de témoignages qui naissent les uns des autres, cette raison aurait aussi lieu par rapport au témoignage des contemporains, considéré respectivement à celui des témoins oculaires, puisque l'un des deux est fondé sur l'autre. Or, que le témoignage des contemporains ait par rapport à moi autant de force que celui des témoins oculaires, c'est une chose dont je ne puis douter. Je serais aussi certain que Henri IV a fait la conquête de la France, quand même je ne le saurais que des contemporains de ceux qui ont pu voir ce grand et bon roi, que je le suis que son trône a été occupé par Louis le Grand, quoique ce fait me soit attesté par des témoins oculaires.

34. En voulez-vous savoir la raison? C'est qu'il n'est pas moins impossible que des hommes se réunissent tous, malgré la distance des lieux, la différence des esprits, la variété des passions, le choc des intérêts, la diversité des religions, à soutenir une même fausseté, qu'il l'est que plusieurs personnes s'imaginent voir un fait, que pourtant elles ne voient pas. Les hommes peuvent bien

mentir, comme je l'ai déjà dit; mais je les défie de le faire tous de la même manière. Ce serait exiger que plusieurs personnes, qui écriraient sur les mêmes sujets, pensassent et s'exprimassent de la même façon. Que mille auteurs traitent la même matière, ils le feront tous différemment, chacun selon le tour d'esprit qui lui est propre. On les distinguera toujours à l'air, au tour, au coloris de leurs pensées. Comme tous les hommes ont un même fonds d'idées, ils pourront rencontrer sur leur route les mêmes vérités : mais chacun d'eux, les voyant d'une manière qui lui est propre, vous les représentera sous un jour différent. Si la variété des esprits suffit pour mettre tant de différence dans les écrits qui roulent sur les mêmes matières, croyons que la diversité des passions n'en mettra pas moins dans les erreurs sur les faits. Il paraît, par ce que j'ai dit jusqu'ici, qu'on doit raisonner sur la tradition comme sur les témoins oculaires. Un fait transmis par une seule ligne traditionnelle ne mérite pas plus notre foi que la déposition d'un seul témoin oculaire; car une ligne traditionnelle ne représente qu'un témoin oculaire; elle ne peut donc équivaloir qu'à un seul témoin. Par où en effet pourriez-vous vous assurer de la vérité d'un fait, qui ne vous serait transmis que par une seule ligne traditionnelle? Ce ne serait qu'en examinant la probité et la sincérité des hommes qui composeraient cette ligne; discussion, comme je l'ai déjà dit, très-difficile, qui expose à mille erreurs, et qui ne produira jamais qu'une simple probabilité. Mais si un fait, comme une source abondante, forme différents canaux, je puis facilement m'assurer de sa réalité. Ici, je me sers de la règle que suivent les esprits, comme je m'en suis servi pour les témoins ocu-

laires. Je combine les différents témoignages de chaque personne qui représente sa ligne; leurs mœurs différentes, leurs passions opposées, leurs intérêts divers, me démontrent qu'il n'y a point eu de collusion entre elles pour m'en imposer. Cet examen me suffit, parce que par là je suis assuré qu'elles tiennent le fait qu'elles me rapportent de celui qui les précède immédiatement dans leur ligne. Si je remonte donc jusqu'au fait sur le même nombre de lignes traditionnelles, je ne saurais douter de la réalité du fait auquel toutes ces lignes m'ont conduit, parce que je ferai toujours le même raisonnement sur tous les hommes qui représentent leur ligne, dans quelque point du temps que je la prenne.

35. Il y a dans le monde, me dira quelqu'un, tant de fausses traditions, que je ne saurais me rendre à vos preuves. Je suis comme investi par une infinité d'erreurs, qui empêchent qu'elles ne puissent venir jusqu'à moi: et ne croyez pas, continuera toujours ce pyrrhonien, que je prétende parler de ces fables, dont la plupart des nobles flattent leur orgueil; je sais qu'étant renfermés dans une seule famille, vous les rejetez avec moi. Mais je veux vous parler de ces faits qui nous sont transmis par un grand nombre de lignes traditionnelles, et dont vous reconnaissez pourtant la fausseté. Telles sont, par exemple, les fabuleuses dynasties des Égyptiens, les histoires des dieux et demi-dieux des Grecs, le conte de la louve qui nourrit Rémus et Romulus; tel est le fameux fait de la papesse Jeanne, qu'on a cru presque universellement pendant très-longtemps, quoiqu'il fût très-récent: si on avait pu lui donner deux mille ans d'antiquité, qui est-ce qui aurait osé seulement l'examiner? Telle est encore l'histoire de la sainte ampoule, qu'un

pigeon apporta du ciel pour servir au sacre de nos rois; ce fait n'est-il pas universellement reçu en France, ainsi que tant d'autres que je pourrais citer? Tous ces faits suffisent pour faire voir que l'erreur peut nous venir par plusieurs lignes traditionnelles. On ne saurait donc en faire un caractère de vérité pour les faits qui nous sont ainsi transmis.

36. Je ne vois pas que cette difficulté rende inutile ce que j'ai dit : elle n'attaque nullement mes preuves, parce qu'elle ne les prend qu'en partie. Car j'avoue qu'un fait, quoique faux, peut m'être attesté par un grand nombre de personnes, qui représenteront différentes lignes traditionnelles. Mais voici la différence que je mets entre l'erreur et la vérité : celle-ci, dans quelque point du temps que vous la preniez, se soutient; elle est toujours défendue par un grand nombre de lignes traditionnelles qui la mettent à l'abri du pyrrhonisme, et qui vous conduisent dans des sentiers clairs jusqu'au fait même. Les lignes au contraire qui nous transmettent une erreur, sont toujours couvertes d'un certain voile qui les fait aisément reconnaître. Plus vous les suivez en remontant, et plus leur nombre diminue; et, ce qui est le caractère de l'erreur, vous en atteignez le bout sans que vous soyez arrivé au fait qu'elles vous transmettent. Quel fait que les dynasties des Égyptiens! Elles remontaient à plusieurs milliers d'années; mais il s'en faut bien que les lignes traditionnelles les conduisissent jusque-là. Si on y prenait garde, on verrait que ce n'est point un fait qu'on nous objecte ici, mais une opinion, à laquelle l'orgueil des Égyptiens avait donné naissance. Il ne faut point confondre ce que nous appelons *fait*, et dont nous parlons ici, avec ce que les différentes nations

croient sur leur origine. Il ne faut qu'un savant, quelquefois un visionnaire, qui prétende, après bien des recherches, avoir découvert les vrais fondateurs d'une monarchie ou d'une république, pour que tout un pays y ajoute foi, surtout si cette origine flatte quelqu'une des passions des peuples que cela intéresse : mais alors c'est la découverte d'un savant ou la rêverie d'un visionnaire, et non un fait. Cela sera toujours problématique, à moins que ce savant ne trouve le moyen de rejoindre tous les différents fils de la tradition, par la découverte de certaines histoires ou de quelques inscriptions qui feront parler une infinité de monuments qui avant cela ne nous disaient rien. Aucun des faits qu'on cite n'a les deux conditions que je demande, savoir, un grand nombre de lignes traditionnelles qui nous les transmettent; en sorte qu'en remontant au moins par la plus grande partie de ces lignes, nous puissions arriver au fait. Quels sont les témoins oculaires qui ont déposé pour le fait de Rémus et de Romulus? Y en a-t-il un grand nombre? Et ce fait nous a-t-il été transmis sur des lignes fermes? qu'on me permette ce terme. On voit que tous ceux qui en ont parlé l'ont fait d'une manière douteuse. Qu'on voie si les Romains ne croyaient pas différemment les actions mémorables des Scipions. C'était donc plutôt une opinion chez eux, qu'un fait. On a tant écrit sur la papesse Jeanne, qu'il serait plus que superflu de m'y arrêter. Il me suffit d'observer que cette fable doit plutôt son origine à l'esprit de parti qu'à des lignes traditionnelles : et qui est-ce qui a cru l'histoire de la sainte ampoule? Je puis dire au moins que si ce fait a été transmis comme vrai, il a été transmis en même temps comme

faux; de sorte qu'il n'y a qu'une ignorance grossière, qui puisse faire donner dans une pareille superstition (1).

37. Mais je voudrais bien savoir sur quelle preuve le sceptique que je combats regarde les dynasties des Égyptiens comme fabuleuses, et tous les autres faits qu'il a cités; car il faut qu'il puisse se transporter dans les temps où ces différentes erreurs occupaient l'esprit des peuples; il faut qu'il se rende, pour ainsi dire, leur contemporain, afin que, partant de ce point avec eux, il puisse voir qu'ils suivent un chemin qui les conduit infailliblement à l'erreur, et que toutes leurs traditions sont fausses: or, je le défie d'y parvenir sans le secours de la tradition; je le défie encore bien plus de faire cet examen et de porter ce jugement, s'il n'a aucune règle qui puisse lui faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses. Qu'il nous dise donc la raison qui lui fait prendre tous ces faits pour apocryphes; et il se trouvera que, contre son intention, il établira ce qu'il prétend attaquer.

38. Me direz-vous que tout ce que j'ai dit peut être bon lorsqu'il s'agira des faits naturels, mais que cela ne saurait démontrer la vérité des faits miraculeux? qu'un grand nombre de ces faits, quoique faux, passent à la postérité sur je ne sais combien de lignes traditionnelles? Fortifiez, si vous voulez, votre difficulté par

(1) L'auteur de cette dissertation traite, ce semble, trop légèrement une croyance sur laquelle des critiques habiles n'ont pas cru devoir prononcer, et que plusieurs même ne pensent pas destituée de preuves. Voyez Fleury, *Hist. eccles.*, liv. LI, c. 25; Longueval, *Hist. de l'Église gallic.*, liv. V, an. 496; *Notes de* Griffet *sur l'Hist. de France du* P. Daniel, t. II, p. 132.

toutes les folies qu'on lit dans l'Alcoran, et que le crédule mahométan respecte; décorez-la de l'enlèvement de Romulus, qu'on a tant fait valoir; distillez votre fiel sur toutes ces fables pieuses, qu'on croit moins qu'on ne les tolère par pur ménagement : que conclurez-vous de là? Qu'on ne saurait avoir des règles qui puissent faire discerner les vraies traditions d'avec les fausses sur les miracles?

39. Je vous réponds que les règles sont les mêmes pour les faits naturels et miraculeux : vous m'opposez des faits, et aucun de ceux que vous citez n'a les conditions que j'exige. Ce n'est point ici le lieu d'examiner les miracles de Mahomet, ni d'en faire le parallèle avec ceux qui démontrent la religion chrétienne. Tout le monde sait que cet imposteur a toujours opéré ses miracles en secret : s'il a eu des visions, personne n'en a été témoin; si les arbres, par respect devenus sensibles, s'inclinent en sa présence, s'il fait descendre la lune en terre et la renvoie dans son orbite, seul présent à ces prodiges, il n'a point éprouvé de contradicteurs : tous les témoignages de ce fait se réduisent donc à celui de l'auteur même de la fourberie; c'est là que vont aboutir toutes ces lignes traditionnelles dont on nous parle : je ne vois point là de foi raisonnée, mais la plus superstitieuse crédulité. Peut-on nous opposer des faits si mal prouvés, et dont l'imposture se découvre par les règles que nous avons nous-mêmes établies? Je ne pense pas qu'on nous oppose sérieusement l'enlèvement de Romulus au ciel, et son apparition à Proculus : cette apparition n'est appuyée que sur la déposition d'un seul témoin, déposition dont le seul peuple fut la dupe; les sénateurs firent à cet égard ce que leur politique de-

mandait. En un mot, je défie qu'on me cite un fait qui dans son origine se trouve revêtu des caractères que j'ai assignés, qui soit transmis à la postérité sur plusieurs lignes collatérales qui commenceront au fait même, et qu'il se trouve pourtant faux.

40. Vous avez raison, dit M. Craig; il est impossible qu'on ne connaisse la vérité de certains faits, dès qu'on est voisin des temps où ils sont arrivés: les caractères dont ils sont empreints sont si frappants et si clairs, qu'on ne saurait s'y méprendre. Mais la durée des temps obscurcit et efface, pour ainsi dire, ces caractères; les faits les mieux constatés dans certains temps se trouvent dans la suite réduits au niveau de l'imposture et du mensonge, et cela parce que la force des témoignages va toujours en décroissant; en sorte que le plus haut degré de *certitude* est produit par la vue même des faits; le second, par le rapport de ceux qui les ont vus; le troisième, par la simple déposition de ceux qui les ont seulement ouï raconter aux témoins des témoins, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

41. Les faits de César et d'Alexandre suffisent pour démontrer la vanité des calculs du géomètre anglais; car nous sommes aussi convaincus actuellement de l'existence de ces deux grands capitaines, qu'on l'était il y a quatre cents ans; et la raison en est bien simple: c'est que nous avons les mêmes preuves de ces faits qu'on avait en ce temps-là. La succession qui se fait dans les différentes générations de tous les siècles ressemble à celle du corps humain, qui possède toujours la même essence, la même forme, quoique la matière qui le compose à chaque instant se dissipe en partie, et à chaque instant soit renouvelée par celle qui prend sa

place. Un homme est toujours un tel homme, quelque renouvellement imperceptible qui se soit fait dans la substance de son corps, parce qu'il n'éprouve point tout à la fois de changement total : de même les différentes générations qui se succèdent doivent être regardées comme étant les mêmes, parce que le passage des unes aux autres est imperceptible. C'est toujours la même société d'hommes qui conserve la mémoire de certains faits, comme un homme est aussi certain dans sa vieillesse de ce qu'il a vu d'éclatant dans sa jeunesse, qu'il l'était deux ou trois ans après cette action. Ainsi il n'y a pas plus de différence entre les hommes qui forment la société de tel et tel temps, qu'il n'y en a entre une personne âgée de vingt ans, et cette même personne âgée de soixante : par conséquent, le témoignage de différentes générations est aussi digne de foi, et ne perd pas plus de sa force, que celui d'un homme qui à vingt ans raconterait un fait qu'il vient de voir, et à soixante, le même fait qu'il aurait vu quarante ans auparavant. Si l'auteur anglais avait voulu dire seulement que l'impression que fait un événement sur les esprits est d'autant plus vive et plus profonde que le fait est plus récent, il n'aurait rien dit que de très-vrai. Qui ne sait qu'on est bien moins touché de ce qui se passe en récit, que de ce qui est exposé par la scène aux yeux des spectateurs? L'homme que son imagination servira le mieux à aider les acteurs, à le tromper sur la réalité de l'action qu'on lui représente, sera le plus touché et le plus vivement ému. La sanglante journée de la Saint-Barthélemy, ainsi que l'assassinat d'un de nos meilleurs rois, ne fait pas, à beaucoup près, sur nous la même impression que ces deux événements en firent autrefois sur

nos ancêtres. Tout ce qui n'est que de sentiment passe avec l'objet qui l'excite; et, s'il lui survit, c'est toujours en s'affaiblissant, jusqu'à ce qu'il vienne à s'épuiser tout entier : mais pour la conviction qui naît de la force des preuves, elle subsiste universellement. Un fait bien prouvé passe à travers l'espace immense des siècles, sans que la conviction perde l'empire qu'elle a sur notre esprit, quelque décroissement qu'il éprouve dans l'impression qu'il fait sur le cœur. Nous sommes en effet aussi certains du meurtre de Henri le Grand, que l'étaient ceux qui vivaient dans ce temps-là; mais nous n'en sommes pas si touchés.

42. Ce que nous venons de dire en faveur de la tradition, ne doit point nous empêcher d'avouer que nous saurions fort peu de faits, si nous n'étions instruits que par elle; parce que cette espèce de tradition ne peut être fidèle dépositaire, que lorsqu'un événement est assez important pour faire dans l'esprit de profondes impressions, et qu'il est assez simple pour s'y conserver aisément : ce n'est pas que sur un fait chargé de circonstances, et d'ailleurs peu intéressant, elle puisse nous induire en erreur; car alors le peu d'accord qu'on trouverait dans les témoignages nous en mettrait à couvert : seule elle peut nous apprendre des faits simples et éclatants; et si elle nous transmet un fait avec la tradition écrite, elle sert à la confirmer : celle-ci fixe la mémoire des hommes, et conserve jusqu'au plus petit détail, qui sans elle nous échapperait. C'est le second monument propre à transmettre les faits, et que nous allons maintenant développer.

43. On dirait que la nature, en apprenant aux hommes l'art de conserver leurs pensées par le moyen de diverses

figures, a pris plaisir à faire passer dans tous les siècles des témoins oculaires des faits qui sont les plus cachés dans la profondeur des âges, afin qu'on n'en puisse douter. Que diraient les sceptiques, si, par une espèce d'enchantement, des témoins oculaires étaient détachés de leurs siècles, pour parcourir ceux où ils ne vécurent pas, afin de sceller de vive voix la vérité de certains faits? Quel respect n'auraient-ils point pour le témoignage de ces vénérables vieillards! Pourraient-ils douter de ce qu'ils leur diraient? Telle est l'innocente magie que l'histoire se propose parmi nous: par elle, les témoins eux-mêmes semblent franchir l'espace immense qui les sépare de nous; ils traversent les siècles, et attestent dans tous les temps la vérité de ce qu'ils ont écrit. Il y a plus: j'aime mieux lire un fait dans plusieurs historiens qui s'accordent, que de l'apprendre de la bouche même de ces vénérables vieillards dont j'ai parlé; je pourrais faire mille conjectures sur leurs passions, sur leur pente naturelle à dire des choses extraordinaires. Ce petit nombre de vieillards, qui seraient doués du privilége des premiers patriarches pour vivre si longtemps, se trouvant nécessairement unis de la plus étroite amitié, et ne craignant point d'un autre côté d'être démentis par des témoins oculaires ou contemporains, pourraient s'entendre facilement pour se jouer du genre humain; ils pourraient se plaire à raconter grand nombre de prodiges faux, dont ils se diraient les témoins, s'imaginant partager avec les fausses merveilles qu'ils débiteraient, l'admiration qu'elles font naître dans l'âme du vulgaire crédule. Ils ne pourraient trouver de contradiction que dans la tradition qui aurait passé de bouche en bouche. Mais quels sont ces hommes qui, n'ayant appris ces faits

que par le canal de la tradition, oseraient disputer contre une troupe de témoins oculaires, dont les rides, d'ailleurs vénérables, feraient une si grande impression sur les esprits? On sent bien que peu à peu ces vieillards pourraient faire changer les traditions; mais ont-ils une fois parlé dans des écrits, ils ne sont plus libres de parler autrement; les faits qu'ils ont, pour ainsi dire, enchaînés dans les différentes figures qu'ils ont tracées, passent à la postérité la plus reculée. Et ce qui les justifie ces faits, et met en même temps l'histoire au-dessus du témoignage qu'ils rendraient actuellement de bouche, c'est que, dans le temps qu'ils les écrivirent, ils étaient entourés de témoins oculaires et contemporains, qui auraient pu les démentir facilement, s'ils avaient altéré la vérité. Nous jouissons, eu égard aux historiens, des mêmes priviléges dont jouissaient les témoins oculaires des faits qu'ils racontent : or, il est certain qu'un historien ne saurait en imposer aux témoins oculaires et contemporains. Si quelqu'un faisait paraître aujourd'hui une histoire remplie de faits éclatants et intéressants, arrivés de nos jours, et dont personne n'eût entendu parler avant cette histoire, pensez-vous qu'elle passât à la postérité sans contradiction? Le mépris dans lequel elle tomberait suffirait seul pour préserver la postérité des impostures qu'elle contiendrait.

44. L'histoire a de grands avantages, même sur les témoins oculaires : qu'un seul témoin vous apprenne un fait, quelque connaissance que vous ayez de ce témoin, comme elle ne sera jamais parfaite, ce fait ne deviendra pour vous que plus ou moins probable; vous n'en serez assuré que lorsque plusieurs témoins déposeront en sa faveur, et que vous pourrez, comme je l'ai dit, combi-

ner leurs passions et leurs intérêts ensemble. L'histoire vous fait marcher d'un pas plus assuré : lorsqu'elle vous rapporte un fait éclatant et intéressant, ce n'est pas l'historien seul qui vous l'atteste, mais une infinité de témoins qui se joignent à lui. En effet, l'histoire parle à tout son siècle : ce n'est pas pour apprendre les faits intéressants que les contemporains la lisent, puisque plusieurs d'entre eux sont les auteurs de ces faits ; c'est pour admirer la liaison des faits, la profondeur des réflexions, le coloris des portraits, et surtout son exactitude. Les histoires de Maimbourg sont moins tombées dans le mépris par la longueur de leurs périodes, que par leur peu de fidélité (1). Un historien ne saurait donc en imposer à la postérité, que son siècle ne s'entende, pour ainsi dire, avec lui. Or, quelle apparence ? Ce complot n'est-il pas aussi chimérique que celui de plusieurs témoins oculaires ? C'est précisément la même chose. Je trouve donc les mêmes combinaisons à faire avec un seul historien qui me rapporte un fait intéressant, que si plusieurs témoins oculaires me l'attestaient. Si plusieurs personnes, pendant la dernière guerre, étaient arrivées dans une ville neutre, à Liége, par exemple, et qu'elles eussent vu une foule d'officiers français, anglais, allemands et hollandais, tous pêle-mêle, confondus ensemble ; si, à leur approche, elles avaient demandé chacune à leur voisin de quoi on parlait, et qu'un officier français leur eût répondu : On parle de la victoire que nous remportâmes hier sur les ennemis, où les Anglais

(1) L'auteur traite peut-être un peu sévèrement les ouvrages historiques de Maimbourg. Voyez à ce sujet la Biographie de Michaud et celle de Feller, art. *Maimbourg*.

surtout furent entièrement défaits; ce fait sera sans doute probable pour ces étrangers qui arrivent; mais ils n'en seront absolument assurés que lorsque plusieurs officiers se seront joints ensemble pour le leur confirmer. Si, au contraire, à leur arrivée, un officier français, élevant la voix de façon à se faire entendre de fort loin, leur apprend cette nouvelle avec de grandes démonstrations de joie, ce fait deviendra pour eux certain; ils ne sauraient en douter, parce que les Anglais, les Allemands et les Hollandais qui sont présents déposent en faveur de ce fait, dès qu'ils ne réclament pas. C'est ce que fait un historien lorsqu'il écrit; il élève la voix et se fait entendre de tout son siècle, qui dépose en faveur de ce qu'il raconte d'intéressant, s'il ne réclame pas: ce n'est pas un seul homme qui parle à l'oreille d'un autre, et qui peut le tromper; c'est un homme qui parle au monde entier, et qui ne saurait par conséquent tromper. Le silence de tous les hommes dans cette circonstance les fait parler comme cet historien; il n'est pas nécessaire que ceux qui sont intéressés à ne pas croire un fait, et même à ce qu'on ne le croie pas, avouent qu'on doit y ajouter foi, et déposent formellement en sa faveur; il suffit qu'ils ne disent rien et ne laissent rien qui puisse prouver la fausseté de ce fait; car si je ne vois que des raisonnements contre un fait, quand on aurait pu dire ou laisser des preuves invincibles de l'imposture, je dois invariablement m'en tenir à l'historien qui me l'atteste. Et croit-on, pour en revenir à l'exemple que j'ai déjà cité, que ces étrangers se fussent contentés des discours vagues des Anglais sur la supériorité de leur nation au-dessus des Français, pour ne pas ajouter foi à la nouvelle que leur disait d'une voix élevée et ferme l'officier

[illegible] qui [illegible] bien ne pas craindre des contra-[illegible] [illegible] ils auraient trouvé les dis-[illegible] [illegible] et leur auraient demandé si ce que di-[illegible] [illegible] était vrai ou faux; qu'il ne fallait que [illegible].

[illegible] [illegible] est d'un si grand poids [illegible] que doit-on penser lorsque [illegible] les mêmes faits? [illegible] plusieurs personnes se soient [illegible] pour attester un même mensonge, et se [illegible] contemporains? Ici on pourra [illegible] et ces mêmes [illegible] les contemporains qui n'ont pas réclamé.

[illegible] La [illegible] ne saurait avoir aucune [illegible] que l'on ne soit sûr qu'il est authen-[illegible] [illegible] que ces histoires qu'on [illegible] ne sont pas supposées, et qu'elles [illegible] véritablement aux auteurs à qui on les [illegible] Ne [illegible] pas que l'imposture s'est occupée [illegible] à [illegible] des monuments, à fabriquer [illegible] pour colorer par cet [illegible] d'antiquité, aux yeux d'un [illegible] les traditions les plus fausses [illegible]?

[illegible] Tous ces reproches que l'on fait contre la suppo-[illegible] livres sont vains: on en a sans doute supposé [illegible] La critique sévère et éclairée des derniers [illegible] l'imposture, et, à travers ces rides [illegible] on affectait de les déguiser, elle a aperçu [illegible] qui les a écrits. Mais, malgré la sé-[illegible] a-t-elle touché aux Commen-[illegible] poésies de Virgile et d'Horace?

Comment a-t-on reçu le sentiment du P. Hardouin, lorsqu'il a voulu enlever à ces deux grands hommes ces chefs-d'œuvre qui immortalisent le siècle d'Auguste? Qui n'a pas senti que le silence du cloître n'était pas propre à ces tours fins et délicats qui décèlent l'homme du grand monde? La critique, en faisant disparaître plusieurs ouvrages apocryphes, et en les précipitant dans l'oubli, a confirmé dans leur antique possession ceux qui sont légitimes, et a répandu sur eux un nouveau jour. Si d'une main elle a renversé, on peut dire que de l'autre elle a bâti. A la lueur de son flambeau, nous pouvons pénétrer jusque dans les sombres profondeurs de l'antiquité, et discerner par ses propres règles les ouvrages supposés d'avec les ouvrages authentiques. Quelles règles nous donne-t-elle pour cela?

48. 1° Si un ouvrage n'a point été cité par les contemporains de celui dont il porte le nom, qu'on n'y aperçoive pas même son caractère, et qu'on ait eu quelque intérêt, soit réel, soit apparent, à sa supposition, il doit alors nous paraître suspect : ainsi un Artapan, un Mercure Trismégiste, et quelques autres auteurs de cette trempe, cités par Josèphe, par Eusèbe, et par George Syncelle, ne portent point le caractère de païens, et dès là ils portent sur leur front leur propre condamnation. On a eu le même intérêt à les supposer, qu'à supposer Aristée et les sibylles, lesquelles, pour me servir des termes d'un homme d'esprit, ont parlé si clairement de nos mystères, que les prophètes des Hébreux, en comparaison d'elles, n'y entendaient rien (1).

(1) La collection des vers sibyllins, publiée par Gallæus (Amsterdam, in-4°), porte des marques évidentes de supposition. Mais de

49. 2° Un ouvrage porte avec lui des marques de sa supposition, lorsqu'on n'y voit pas empreint le caractère du siècle où il passe pour avoir été écrit. Quelque différence qu'il y ait dans tous les esprits qui composent un même siècle, on peut pourtant dire qu'ils ont quelque chose de plus propre que les esprits des autres siècles, dans l'air, dans le tour, dans le coloris de la pensée, dans certaines comparaisons dont on se sert plus fréquemment, et dans mille autres petites choses qu'on remarque aisément lorsqu'on examine de près les ouvrages.

50. 3° Une autre marque de supposition, c'est quand un livre fait allusion à des usages qui n'étaient pas encore connus au temps où l'on dit qu'il a été écrit, ou qu'on y remarque quelques traits de systèmes postérieurement inventés, quoique cachés, et pour ainsi dire déguisés sous un style plus ancien. Ainsi les ouvrages de Mercure Trismégiste (je ne parle pas de ceux qui furent supposés par les chrétiens, j'en ai fait mention plus haut, mais de ceux qui le furent par les païens eux-mêmes, pour se défendre contre les attaques de ces premiers), par cela même qu'ils sont teints de la doctrine subtile et raffinée des Grecs, ne sont point authentiques.

51. S'il est des marques auxquelles une critique judicieuse reconnaît la supposition de certains ouvrages, il en est d'autres aussi qui lui servent, pour ainsi dire, de boussole, et qui la guident dans le discernement de ceux

savoir si les vers sibyllins, cités par les Pères du 2e et du 3e siècle, sont également supposés, c'est une grande controverse entre les érudits. Voyez Bévéridge, *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ*, cap. 14, *ad calcem Patrum apostolic.*

qui sont authentiques. En effet, comment pouvoir soupçonner qu'un livre a été supposé, lorsque nous le voyons cité par d'anciens écrivains, et fondé sur une chaîne non interrompue de témoins conformes les uns aux autres, surtout si cette chaîne commence au temps où l'on dit que ce livre a été écrit et ne finit qu'à nous? D'ailleurs, n'y eût-il point d'ouvrages qui en citassent un autre comme appartenant à tel auteur, pour en reconnaître l'authenticité, il me suffirait qu'il m'eût été apporté comme étant d'un tel auteur, par une tradition orale, soutenue sans interruption, depuis son époque jusqu'à moi, sur plusieurs lignes collatérales. Il y a outre cela des ouvrages qui tiennent à tant de choses, qu'il serait fou de douter de leur authenticité. Mais, selon moi, la plus grande marque de l'authenticité d'un livre, c'est lorsque depuis longtemps on travaille à saper son antiquité pour l'enlever à l'auteur à qui on l'attribue, et qu'on n'a pu trouver pour cela que des raisons si frivoles, que ceux même qui sont ses ennemis déclarés, à peine daignent s'y arrêter. Il y a des ouvrages qui intéressent plusieurs royaumes, des nations entières, le monde même, qui par cela même ne sauraient être supposés. Les uns contiennent les annales de la nation et ses titres, les autres, ses lois et ses coutumes; enfin il y en a qui contiennent leur religion. Plus on accuse les hommes en général d'être superstitieux et peureux, pour me servir de l'expression à la mode, et plus on doit avouer qu'ils ont toujours les yeux ouverts sur ce qui intéresse leur religion. L'Alcoran n'aurait jamais été transporté au temps de Mahomet, s'il avait été écrit longtemps après sa mort. C'est que tout un peuple ne saurait ignorer l'époque d'un livre qui règle sa croyance

et fixe toutes ses espérances. Allons plus loin : en quel temps voudrait-on qu'on pût supposer une histoire qui contiendrait des faits très-intéressants, mais apocryphes? Ce n'est point sans doute du vivant de l'auteur à qui on l'attribue, et qui démasquerait le fourbe; et si l'on veut qu'une telle imposture puisse ne lui être pas connue, ce qui, comme on voit, est presque impossible, tout le monde ne s'inscrirait-il pas en faux contre les faits que cette histoire contiendrait? Nous avons démontré plus haut qu'un historien ne saurait en imposer à son siècle. Ainsi, un imposteur, sous quelque nom qu'il mette son histoire, ne saurait induire en erreur les témoins oculaires ou contemporains; sa fourberie passerait à la postérité. Il faut donc que l'on dise que longtemps après la mort de l'auteur prétendu, on lui a supposé cette histoire. Il sera nécessaire pour cela qu'on dise aussi que cette histoire a été longtemps inconnue, auquel cas elle devient suspecte si elle contient des faits intéressants, et qu'elle soit l'unique qui les rapporte; car si les mêmes faits qu'elle rapporte sont contenus dans d'autres histoires, la supposition est dès lors inutile. Je n'imagine pas qu'on prétende qu'il soit possible de persuader à tous les hommes qu'ils ont vu ce livre-là de tout temps, et qu'il ne paraît pas nouvellement. Ne sait-on point avec quelle exactitude on examine un manuscrit nouvellement découvert, quoique ce manuscrit ne soit souvent qu'une copie de plusieurs autres qu'on a déjà? Que ferait-on s'il était unique dans son genre? Il n'est donc pas possible de fixer un temps où certains livres, trop intéressants par leur nature, aient pu être supposés.

52. Ce n'est pas tout, me direz-vous; il ne suffit pas

qu'on puisse s'assurer de l'authenticité d'un livre, il faut encore qu'on soit certain qu'il est parvenu à nous sans altération. Or, qui me garantira que l'histoire dont vous vous servez pour prouver tel fait, soit venue jusqu'à moi dans toute sa pureté? La diversité des manuscrits ne semble-t-elle pas nous indiquer les changements qui lui sont arrivés? Après cela, quel fond voulez-vous que je fasse sur les faits que cette histoire me rapporte?

53. Il n'y a que la longueur des temps et la multiplicité des copies qui puissent occasionner de l'altération dans les manuscrits. Je ne crois pas qu'on me conteste cela. Or, ce qui procure le mal, nous donne en même temps le remède; car s'il y a une infinité de manuscrits, il est évident qu'en tout ce qu'ils s'accordent, c'est le texte original. Vous ne pourrez donc refuser d'ajouter foi à ce que tous ces manuscrits rapporteront d'un concert unanime. Sur les variantes vous êtes libre, et personne ne vous dira jamais que vous êtes obligé de vous conformer à tel manuscrit plutôt qu'à tel autre, dès qu'ils ont tous les deux la même autorité. Prétendez-vous qu'un fourbe peut altérer tous les manuscrits? il faudrait pour cela pouvoir marquer l'époque de cette altération. Mais peut-être que personne ne se sera aperçu de la fraude? Quelle apparence, surtout si ce livre est extrêmement répandu, s'il intéresse des nations entières, si ce livre se trouve la règle de leur conduite, ou si, par le goût exquis qui y règne, il fait les délices des honnêtes gens? Serait-il possible à un homme, quelque puissance qu'on lui suppose, de défigurer les vers de Virgile, ou de changer les faits intéressants de l'histoire romaine que nous lisons dans Tite-Live et dans les autres histo-

riens ? Fût-on assez adroit pour altérer en secret toutes les éditions et tous les manuscrits, ce qui est impossible, on découvrirait toujours l'imposture, parce qu'il faudrait de plus altérer tous les mémoires : ici la tradition orale défendrait la véritable histoire. On ne saurait tout d'un coup faire changer les hommes de croyance sur certains faits. Il faudrait encore de plus renverser tous les monuments, comme on verra bientôt. Les monuments assurent la vérité de l'histoire, ainsi que la tradition orale. Arrêtez vos yeux sur l'Alcoran, et cherchez un temps où ce livre aurait pu être altéré depuis Mahomet jusqu'à nous. Ne croyez-vous pas que nous l'avons tel, au moins quant à la substance, qu'il a été donné par cet imposteur ? Si ce livre avait été totalement bouleversé, et que l'altération en eût fait un tout différent de celui que Mahomet a écrit, nous devrions voir aussi une autre religion chez les Turcs, d'autres usages et même d'autres mœurs ; car tout le monde sait combien la religion influe sur les mœurs. On est surpris, quand on développe ces choses-là, comment quelqu'un peut les avancer. Mais comment ose-t-on nous faire tant valoir ces prétendues altérations ? Je défie qu'on nous fasse voir un livre connu et intéressant, qui soit altéré de façon que les différentes copies se contredisent dans les faits qu'elles rapportent, surtout s'ils sont essentiels. Tous les manuscrits et toutes les éditions de Virgile, d'Horace ou de Cicéron, se ressemblent, à quelque légère différence près. On peut dire de même de tous les livres. On verra dans le premier livre de cet ouvrage, en quoi consiste l'altération qu'on reproche au Pentateuque, et dont on a prétendu pouvoir par là renverser l'autorité. Tout se réduit à des changements de certains mots qui

ne détruisent point le fait, et à des explications différentes des mêmes mots : tant il est vrai que l'altération essentielle est difficile dans un livre intéressant; car, de l'aveu de tout le monde, le Pentateuque est un des livres les plus anciens que nous connaissions.

54. Les règles que la critique nous fournit pour connaître la supposition et l'altération des livres ne suffisent point, dira quelqu'un; elle doit encore nous en fournir pour nous prémunir contre le mensonge si ordinaire aux historiens. L'histoire, en effet, que nous regardons comme le registre des événements des siècles passés, n'est le plus souvent rien moins que cela. Au lieu de faits véritables, elle repaît de fables notre folle curiosité. Celle des premiers siècles est couverte de nuages; ce sont pour nous des terres inconnues, où nous ne pouvons marcher qu'en tremblant. On se tromperait, si l'on croyait que les histoires qui se rapprochent de nous sont pour cela plus certaines. Les préjugés, l'esprit de parti, la vanité nationale, la différence des religions, l'amour du merveilleux; voilà autant de sources ouvertes, d'où la fable se répand dans les annales de tous les peuples. Les historiens, à force de vouloir embellir leur histoire et y jeter de l'agrément, changent très-souvent les faits; en y ajoutant certaines circonstances, ils les défigurent de façon à ne pouvoir pas les reconnaître. Je ne m'étonne plus que plusieurs, sur la foi de Cicéron et de Quintilien, nous disent que l'histoire est une *poésie libre de versification*. La différence de religion, et les divers sentiments qui dans les derniers siècles ont divisé l'Europe, ont jeté dans l'histoire moderne autant de confusion que l'antiquité en a apporté dans l'ancienne. Les mêmes faits, les mêmes événements deviennent tous

différents, suivant les plumes qui les ont écrits. Le même homme ne se ressemble point dans les différentes vies qu'on a écrites de lui. Il suffit qu'un fait soit avancé par un catholique, pour qu'il soit aussitôt démenti par un luthérien ou par un calviniste. Ce n'est pas sans raison que Bayle dit de lui, qu'il ne lisait jamais les historiens dans la vue de s'instruire des choses qui se sont passées, mais seulement pour savoir ce que l'on disait dans chaque nation et dans chaque parti. Je ne crois pas, après cela, qu'on puisse exiger la foi de personne sur de tels garants.

On aurait dû encore grossir la difficulté de toutes les fausses anecdotes et de toutes ces historiettes du temps qui courent, et conclure delà que tous les faits qu'on lit dans l'histoire romaine sont pour le moins douteux.

55. Je ne comprends pas comment on peut s'imaginer renverser la foi historique avec de pareils raisonnements. Les passions qu'on nous oppose sont précisément le plus puissant motif que nous ayons pour ajouter foi à certains faits. Les protestants sont extrêmement envenimés contre Louis XIV : y en a-t-il un qui, malgré cela, ait osé désavouer le célèbre passage du Rhin ? Ne sont-ils point d'accord avec les catholiques sur les victoires de ce grand roi ? Ni les préjugés, ni l'esprit de parti, ni la vanité nationale, n'opèrent rien sur des faits éclatants et intéressants. Les Anglais pourront bien dire qu'ils n'ont pas été secourus à la journée de Fontenoy; la vanité nationale pourra leur faire diminuer le prix de la victoire, et la compenser, pour ainsi dire, par le nombre ; mais ils ne désavoueront jamais que les Français soient restés victorieux. Il faut donc bien distinguer les faits

que l'histoire rapporte, d'avec les réflexions de l'historien : celles-ci varient selon ses passions et ses intérêts, ceux-là demeurent invariablement les mêmes. Jamais personne n'a été peint si différemment que l'amiral de Coligni et le duc de Guise : les protestants ont chargé le portrait de celui-ci de mille traits qui ne lui convenaient pas ; et les catholiques, de leur côté, ont refusé à celui-là des coups de pinceau qu'il méritait. Les deux partis se sont pourtant servis des mêmes faits pour les peindre. Car, quoique les calvinistes disent que l'amiral de Coligni était plus grand homme de guerre que le duc de Guise, ils avouent pourtant que Saint-Quentin, que l'amiral défendait, fut pris d'assaut, et qu'il y fut lui-même fait prisonnier; et qu'au contraire le duc de Guise sauva Metz contre les efforts d'une armée nombreuse qui l'assiégeait, animée de plus par la présence de Charles-Quint : mais, selon eux, l'amiral fit plus de coups de maître, plus d'actions de cœur, d'esprit et de vigilance pour défendre Saint-Quentin, que le duc de Guise pour défendre Metz. On voit donc que les deux partis ne se séparent que lorsqu'il s'agit de raisonner sur les faits, et non sur les faits mêmes. Ceux qui nous font cette difficulté n'ont qu'à jeter les yeux sur une réflexion de M. de Fontenelle, qui, en parlant des motifs que les historiens prêtent à leurs héros, nous dit : « Nous savons fort bien « que les historiens les ont devinés comme ils ont pu, « et qu'il est presque impossible qu'ils aient deviné tout « à fait juste. Cependant nous ne trouvons point mauvais « que les historiens aient recherché cet embellissement, « qui ne sort point de la vraisemblance ; et c'est à cause « de cette vraisemblance, que ce mélange de faux que « nous reconnaissons qui peut être dans nos histoires,

« ne nous les fait pas regarder comme des fables. » Tacite prête des vues politiques et profondes à ses personnages, où Tite-Live ne verrait rien que de simple et de naturel. Croyez les faits qu'il rapporte et examinez sa politique; il est toujours aisé de distinguer ce qui est de l'historien d'avec ce qui lui est étranger. Si quelque passion le fait agir, elle se montre; et aussitôt que vous la voyez, elle n'est plus à craindre. Vous pouvez donc ajouter foi aux faits que vous lisez dans une histoire, surtout si ce même fait est rapporté par d'autres historiens, quoique sur d'autres choses ils ne s'accordent point. Cette pente qu'ils ont à se contredire les uns les autres vous assure de la vérité des faits sur lesquels ils s'accordent.

56. Les historiens, me direz-vous, mêlent quelquefois si adroitement les faits avec leurs propres réflexions, auxquelles ils donnent l'air de faits, qu'il est très-difficile de les distinguer. Il ne saurait jamais être difficile de distinguer un fait éclatant et intéressant, des propres réflexions de l'historien; et d'abord ce qui est précisément rapporté de même par plusieurs historiens est évidemment un fait, parce que plusieurs historiens ne sauraient faire précisément la même réflexion. Il faut donc que ce en quoi ils se rencontrent ne dépende pas d'eux, et leur soit totalement étranger. Il est donc facile de distinguer les faits d'avec les réflexions de l'historien, dès que plusieurs histoires rapportent le même fait. Si vous lisez ce fait dans une seule histoire, consultez la tradition orale: ce qui vous viendra par elle ne saurait être à l'historien, car il n'aurait pas pu confier à la tradition qui le précède ce qu'il n'a pensé que longtemps après. Voulez-vous vous assurer encore davantage? Consultez les mo-

numents, troisième espèce de tradition propre à faire passer les faits à la postérité.

57. Un fait éclatant et qui intéresse entraîne toujours des suites après lui; souvent il fait changer la face de toutes les affaires d'un très-grand pays : les peuples, jaloux de transmettre ces faits à la postérité, emploient le marbre et l'airain pour en perpétuer la mémoire. On peut dire d'Athènes et de Rome, qu'on y marche encore aujourd'hui sur des monuments qui confirment leur histoire. Cette espèce de tradition, après la tradition orale, est la plus ancienne; les peuples de tous les temps ont été très-attentifs à conserver la mémoire de certains faits. Dans ces premiers temps voisins du chaos, un monceau de pierres brutes avertissait qu'en cet endroit il s'était passé quelque chose d'intéressant. Après la découverte des arts, on vit élever des colonnes et des pyramides pour immortaliser certaines actions; dans la suite, les hiéroglyphes les désignèrent plus particulièrement : l'invention des lettres soulagea la mémoire, et l'aida à porter le poids de tant de faits qui l'auraient enfin accablée. On ne cessa pourtant point d'ériger des monuments; car les temps où l'on a le plus écrit sont ceux où l'on a fait les plus beaux monuments de toute espèce. Un événement intéressant qui fait prendre la plume à un historien, met le ciseau à la main du sculpteur, le pinceau à la main du peintre, en un mot, échauffe le génie de presque tous les artistes. Si l'on doit interroger l'histoire pour savoir ce que les monuments représentent, on doit aussi consulter les monuments pour savoir s'ils confirment l'histoire. Si quelqu'un voyait les tableaux du célèbre Rubens, qui font l'ornement de la galerie du palais du Luxembourg, il n'y ap-

prendrait, je l'avoue, aucun fait distinct; ces tableaux l'avertiraient seulement d'admirer les chefs-d'œuvre d'un des plus grands peintres : mais si, après avoir lu l'histoire de Marie de Médicis, il se transportait dans cette galerie, ce ne seraient plus de simples tableaux pour lui : ici il verrait la cérémonie du mariage de Henri le Grand avec cette princesse; là, cette reine pleurer avec la France la mort de ce grand roi. Les monuments muets attendent que l'histoire ait parlé, pour nous apprendre quelque chose; l'histoire détermine le héros des exploits qu'on raconte, et les monuments les confirment. Quelquefois tout ce qu'on voit de ses yeux sert à attester une histoire qu'on a entre les mains : passez en Orient, et prenez la vie de Mahomet; ce que vous verrez et ce que vous lirez, vous instruira également de la révolution étonnante qu'a soufferte cette partie du monde; les églises changées en mosquées vous apprendront la nouveauté de la religion mahométane; vous y distinguerez les restes de l'ancien peuple, de ceux qui les ont asservis; aux beaux morceaux que vous y trouverez, vous reconnaîtrez aisément que ce pays n'a pas toujours été dans la barbarie où il est plongé : chaque turban, pour ainsi dire, servira à vous confirmer l'histoire de cet imposteur.

58. Nous direz-vous que les erreurs les plus grossières ont leurs monuments, ainsi que les faits les plus avérés, et que le monde entier était autrefois rempli de temples, de statues érigées en mémoire de quelque action éclatante des dieux que la superstition adorait? Nous opposerez-vous encore certains faits de l'histoire romaine, comme ceux d'Attius Navius et de Curtius? Voici comment Tite-Live raconte ces deux faits. Attius Navius étant augure, Tarquinius Priscus voulut faire une aug-

mentation à la cavalerie romaine : il n'avait point consulté le vol des oiseaux, persuadé que la faiblesse de sa cavalerie, qui venait de paraître au dernier combat contre les Sabins, l'instruisait beaucoup mieux sur la nécessité de son augmentation que tous les augures du monde. Attius Navius, augure zélé, l'arrêta et lui dit qu'il n'était point permis de faire aucune innovation dans l'État, qu'elle n'eût été désignée par les oiseaux. Tarquin, outré de dépit, parce que, comme on dit, il n'ajoutait pas beaucoup de foi à ces sortes de choses : Eh bien, dit-il à l'augure, vous qui connaissez l'avenir, ce que je pense est-il possible? Celui-ci, après avoir interrogé son art, lui répondit que ce qu'il pensait était possible. Or, dit Tarquin, coupez cette pierre avec votre rasoir; car c'était là ce que je pensais. L'augure exécuta sur-le-champ ce que Tarquin désirait de lui. En mémoire de cette action, on érigea sur le lieu même où elle s'était passée, à Attius Navius, une statue dont la tête était couverte d'un voile, et qui avait à ses pieds le rasoir et la pierre, afin que ce monument fît passer le fait à la postérité. Le fait de Curtius était aussi très-célèbre : Un tremblement de terre, ou je ne sais quelle autre cause, fit entr'ouvrir le milieu de la place publique, et y forma un gouffre d'une profondeur immense. On consulta les dieux sur un événement si extraordinaire, et ils répondirent qu'inutilement on entreprendrait de le combler; qu'il fallait y jeter ce que l'on avait de plus précieux dans Rome, et qu'à ce prix ce gouffre se refermerait de lui-même. Curtius, jeune guerrier, plein d'audace et de fermeté, crut devoir ce sacrifice à sa patrie, et s'y précipita : le gouffre se referma à l'instant, et cet endroit a retenu depuis le nom de *lac Curtius*, monu-

ment bien propre à le faire passer à la postérité. Voilà les faits qu'on nous oppose pour détruire ce que nous avons dit sur les monuments.

59. Un monument, je l'avoue, n'est pas un bon garant pour la vérité d'un fait, à moins qu'il n'ait été érigé dans le temps même où le fait est arrivé, pour en perpétuer le souvenir; si ce n'est que longtemps après, il perd toute son autorité par rapport à la vérité du fait: tout ce qu'il prouve, c'est que, du temps où il fut érigé, la créance de ce fait était publique; mais comme un fait, quelque notoriété qu'il ait, peut avoir pour origine une tradition erronée, il s'ensuit que le monument qu'on élèvera longtemps après ne peut le rendre plus croyable qu'il l'est alors. Or, tels sont les monuments qui remplissaient le monde entier lorsque les ténèbres du paganisme couvraient toute la face de la terre. Ni l'histoire, ni la tradition, ni ces monuments, ne remontaient jusqu'à l'origine des faits qu'ils représentaient; ils n'étaient donc pas propres à prouver la vérité du fait en lui-même; car le monument ne commence à servir de preuve que du jour qu'il est érigé : l'est-il dans le temps même du fait, il prouve alors sa réalité, parce qu'en quelque temps qu'il soit élevé, on ne saurait douter qu'alors le fait ne passât pour constant : or, un fait qui passe pour vrai dans le temps même qu'on dit qu'il est arrivé, porte par là un caractère de vérité auquel on ne saurait se méprendre, puisqu'il ne saurait être faux, que les contemporains de ce fait n'aient été trompés, ce qui est impossible sur un fait public et intéressant. Tous les monuments qu'on cite de l'ancienne Grèce et des autres pays ne peuvent donc servir qu'à prouver que, dans le temps qu'on les érigea, on croyait ces faits; ce qui est très-vrai :

et c'est ce qui démontre ce que nous disons, que la tradition des monuments est infaillible, lorsque vous ne lui demandez que ce qu'elle doit rapporter, savoir, la vérité du fait, lorsqu'ils remontent jusqu'au fait même, et la croyance publique sur un fait, lorsqu'ils n'ont été érigés que longtemps après ce fait. On trouve, il est vrai, les faits d'Attius Navius et de Curtius dans Tite-Live; mais il ne faut que lire cet historien, pour être convaincu qu'ils ne nous sont point contraires. Tite-Live n'a jamais vu la statue d'Attius Navius, il n'en parle que sur un bruit populaire; ce n'est donc pas un monument qu'on puisse nous opposer; il faudrait qu'il eût subsisté du temps de Tite-Live. Et d'ailleurs, qu'on compare ce fait avec celui de la mort de Lucrèce et les autres faits incontestables de l'histoire romaine, on verra que dans ceux-ci la plume de l'historien est ferme et assurée, au lieu que dans celui-là elle chancelle, et le doute est comme peint dans sa narration : *Id quia inaugurato Romulus fecerat, negavit Attius Navius, inclitus ea tempestate augur, neque mutari, neque novum constitui, nisi aves addixissent, posse. Ex eo ira regi mota, eludere que artem (ut ferunt) agendum, inquit : Divine tu, inaugura, fieri ne possit quod nunc ego mente concipio? Cum ille in augurio rem expertus profecto futuram dixisset; atqui hæc animo cogitavi, te novacula cotem discissurum : cape hæc, et perage quod aves tuæ fieri posse portendunt. Tum illum haud cunctanter discidisse cotem ferunt. Statua Attii posita capite velato, quo in loco res acta est, in comitio, in gradibus ipsis ad lævam curiæ fuit; cotem quoque eodem loco sitam fuisse memorant, ut esset ad posteros miraculi ejus monumentum.* (Titus-Liv., lib. I. Tarq. Pris. reg.)

60. Il y a plus, je crois que cette statue n'a jamais

existé; car enfin y a-t-il apparence que les prêtres et les augures, qui étaient si puissants à Rome, eussent souffert la ruine d'un monument qui leur était si favorable? Et si, dans les orages qui faillirent à engloutir Rome, ce monument avait été détruit, n'auraient-ils pas eu grand soin de le remettre sur pied dans un temps plus calme et plus serein? Le peuple lui-même, superstitieux comme il l'était, l'aurait demandé. Cicéron, qui rapporte le même fait, ne parle point de la statue, ni du rasoir, ni de la pierre qu'on voyait à ses pieds; il dit, au contraire, que la pierre et le rasoir furent enfouis dans la place où le peuple romain s'assemblait. Il y a plus, ce fait est d'une autre nature dans Cicéron que dans Tite-Live : dans celui-ci, Attius Navius déplaît à Tarquin, qui cherche à le rendre ridicule aux yeux du peuple par une question captieuse qu'il lui fait; mais l'augure, en exécutant ce que Tarquin demande de lui, fait servir la subtilité même de ce roi philosophe à lui faire respecter le vol des oiseaux, qu'il paraissait mépriser : *Ex quo factum est, ut eum (Attium Navium) ad se rex Priscus accerseret. Cujus cum tentaret scientiam auguratus, dixit ei se cogitare quiddam : id posset ne fieri consuluit. Ille, inaugurio acto, posse respondit. Tarquinius autem dixit se cogitasse cotem novacula posse præcidi. Tum Attium jussisse experiri, ita cotem in comitium allatam, inspectante et rege et populo, novacula esse discissam. In eo evenit ut et Tarquinius augure Attio Navio uteretur, et populus de suis rebus ad eum referret. Cotem autem illam et novaculam defossam in comitio, supraque impositum puteal accepimus.* (Cicer. de Divinit. lib. I.)

61. Dans celui-là, Attius Navius est une créature de Tarquin, et l'instrument dont il se sert pour tirer parti

de la superstition des Romains. Bien loin de lui déplaire en s'ingérant dans les affaires de l'État, c'était ce roi lui-même qui l'avait appelé auprès de sa personne, sans doute pour l'y faire entrer. Dans Cicéron, la question que Tarquin fait à l'augure n'est point captieuse; elle paraît au contraire préparée pour nourrir et fomenter la superstition du peuple. Il la propose chez lui à Attius Navius, et non dans la place publique, en présence du peuple, sans que l'augure s'y attendît. Ce n'est point la première pierre qui tombe sous la main dont on se sert pour satisfaire à la demande du roi, l'augure a soin de l'apporter avec lui: on voit, en un mot, dans Cicéron, Attius Navius d'intelligence avec Tarquin pour jouer le peuple; l'augure et le roi paraissent penser de même sur le vol des oiseaux. Dans Tite-Live, au contraire, Attius Navius est un païen dévot qui s'oppose avec zèle à l'incrédulité d'un roi dont la philosophie aurait pu porter coup aux superstitions du paganisme. Quel fond peut-on faire sur un fait sur lequel on varie tant, et quels monuments nous oppose-t-on? Ceux dont les auteurs qui en parlent ne conviennent pas. Si on écoute l'un, c'est une statue; si on écoute l'autre, c'est une couverture. Selon Tite-Live, le rasoir et la pierre se virent longtemps; et, selon Cicéron on les enfouit dans la place: *Cura non deesset, si qua ad verum via inquirentem ferret, nunc fama rerum standum est, ubi certam derogat vetustas fidem; et lacus nomen ab hac recentiore insignitius fabula est.* (Tit.-Liv. lib. VII. Q. Serv. L.) Le fait de Curtius ne favorise pas davantage les sceptiques; Tite-Live lui-même, qui le rapporte, nous fournit la réponse. Selon cet historien, il serait difficile de s'assurer de la vérité de ce fait, si on voulait la rechercher; il sent qu'il n'a

point assez dit, car bientôt après il le traite de fable. C'est donc avec la plus grande injustice qu'on nous l'oppose, puisque du temps de Tite-Live, par qui on le sait, il n'y en avait aucune preuve; je dis plus, puisque du temps de cet historien il passait pour fabuleux.

62. Que le pyrrhonien ouvre donc enfin les yeux à la lumière, et qu'il reconnaisse avec nous une règle de vérité pour les faits. Peut-il en nier l'existence, lui qui est forcé de reconnaître pour vrais certains faits, quoique sa vanité, son intérêt, toutes ses passions, en un mot, paraissent conspirer ensemble pour lui en déguiser la vérité? Je ne demande pour juge entre lui et moi que son sentiment intime. S'il essaye de douter de la vérité de certains faits, n'éprouve-t-il pas de la part de sa raison la même résistance que s'il tentait de douter des propositions les plus évidentes? Et s'il jette les yeux sur la société, il achèvera de se convaincre, puisque, sans une règle de vérité pour les faits, elle ne saurait subsister.

63. Est-il assuré de la réalité de la règle, il ne sera pas longtemps à s'apercevoir en quoi elle consiste. Ses yeux toujours ouverts sur quelque objet, et son jugement toujours conforme à ce que ses yeux lui rapportent, lui feront connaître que les sens sont pour les témoins oculaires la règle infaillible qu'ils doivent suivre sur les faits. Ce jour mémorable se présentera d'abord à son esprit, où le monarque français, dans les champs de Fontenoy, étonna par son intrépidité et ses sujets et ses ennemis. Témoin oculaire de cette bonté paternelle qui fit chérir Louis aux soldats anglais mêmes, encore tout fumants du sang qu'ils avaient versé pour sa gloire, ses entrailles s'émurent et son amour redoubla pour un roi qui, non content de veiller au salut de l'État, veut bien

descendre jusqu'à veiller sur celui de chaque particulier. Ce qu'il sent depuis pour son roi lui rappelle à chaque instant que ces sentiments sont entrés dans son cœur sur le rapport de ses sens.

64. Toutes les bouches s'ouvrent pour annoncer aux contemporains des faits si éclatants. Tous ces différents peuples qui, malgré leurs intérêts divers, leurs passions opposées, mêlèrent leur voix au concert des louanges que les vainqueurs donnaient à la valeur, à la sagesse et à la modération de notre monarque, ne permirent pas aux contemporains de douter des faits qu'on leur apprenait. C'est moins le nombre des témoins qui nous assure ces faits, que la combinaison de leurs caractères et de leurs intérêts, tant entre eux qu'avec les faits mêmes. Le témoignage de six Anglais, sur les victoires de Melle et de Lawfeld, me fera plus d'impression que celui de douze Français. Des faits ainsi constatés dans leur origine ne peuvent manquer d'aller à la postérité; ce point d'appui est trop ferme, pour qu'on doive craindre que la chaîne de la tradition en soit jamais détachée. Les âges ont beau se succéder, la société reste toujours la même, parce qu'on ne saurait fixer un temps où tous les hommes puissent changer. Dans la suite des siècles, quelque distance qu'on suppose, il sera toujours aisé de remonter à cette époque où le nom flatteur de *Bien-aimé* fut donné à ce roi, qui porte la couronne, non pour enorgueillir sa tête, mais pour mettre à l'abri celle de ses sujets. La tradition orale conserve ces grands traits de la vie d'un homme, trop frappants pour être jamais oubliés; mais elle laisse échapper, à travers l'espace immense des siècles, mille petits détails et mille circonstances toujours intéressantes lorsqu'elles tiennent à des faits éclatants

Les victoires de Melle, de Raucoux et de Lawfeld passeront de bouche en bouche à la postérité; mais si l'histoire ne se joignait à cette tradition, combien de circonstances, glorieuses au grand général que le roi chargea du destin de la France, se précipiteraient dans l'oubli! On se souviendra toujours que Bruxelles fut emporté au plus fort de l'hiver; que Berg-op-Zoom, ce fatal écueil de la gloire des Requesen, des Parme et des Spinola, ces héros de leur siècle, fut pris d'assaut; que le siége de Maëstricht termina la guerre; mais on ignorerait, sans le secours de l'histoire, quels nouveaux secrets de l'art de la guerre furent déployés devant Bruxelles et Berg-op-Zoom, et quelle intelligence sublime dispersa les ennemis rangés autour des murailles de Maëstricht, pour ouvrir à travers leur armée un passage à la nôtre, afin d'en faire le siége en sa présence.

65. La postérité aura sans doute peine à croire tous ces faits, et les monuments qu'elle verra seront bien nécessaires pour la rassurer. Tous les traits que l'histoire lui présentera se trouveront comme animés dans le marbre, dans l'airain et dans le bronze. L'École militaire lui fera connaître comment, dans une grande âme, les vues les plus étendues et la plus profonde politique se lient naturellement avec un amour simple et vraiment paternel. Les titres de noblesse, accordés aux officiers qui n'en avaient encore que les sentiments, seront à jamais un monument authentique de son estime pour la valeur militaire. Ce seront comme les preuves que les historiens traîneront après eux, pour déposer en faveur de leur sincérité, dans les grands traits dont ils orneront le tableau de leur roi. Les témoins oculaires sont assurés par leurs sens de ces faits qui caractérisent ce grand

monarque; les contemporains ne peuvent en douter, à cause de la déposition unanime de plusieurs témoins oculaires, entre lesquels toute collusion est impossible, tant par leurs intérêts divers que par leurs passions opposées; et la postérité, qui verra venir à elle tous ces faits par la tradition orale, par l'histoire et par les monuments, connaîtra aisément que la seule vérité peut réunir ces trois caractères.

FIN DE LA DISSERTATION SUR LA CERTITUDE HISTORIQUE.

NOTES.

Note 1, page 19.

Où l'on examine la doctrine de 'sGravesande sur l'identité personnelle.

Suivant 'sGravesande, « c'est la mémoire qui constitue proprement « l'identité d'une personne. En supposant cette mémoire, une per- « sonne est la même; en l'ôtant, la personne est changée, quoiqu'elle « soit la même par rapport à la substance.

« Par maladie, ou par quelque autre accident, Pierre a perdu la « mémoire du passé ; les idées qu'il a présentement ont aussi peu de « relation avec celles qu'il a eues autrefois, qu'avec celles que Paul a « eues ; et nous ne découvrons aucune idée entre l'intelligence pré- « sente de Pierre et son intelligence passée. La substance cependant « n'a point été changée, mais seulement la personne (1). »

La doctrine de 'sGravesande sur l'identité personnelle est empruntée à Locke, qui l'a développée fort au long dans son *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. 27, § 10. Plusieurs philosophes ont combattu cette opinion, en ont montré la fausseté, et ont exposé les conséquences non moins dangereuses qu'absurdes qui en découlent. On peut voir surtout la réfutation qu'en ont faite l'évêque anglican Butler, dans un essai particulier à la suite de son *Analogie de la religion naturelle et révélée*, etc., et Thomas Reid, dans ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, essai III, chap. 6. Voici quelques-unes des raisons que Reid oppose à la doctrine de Locke, et qui s'appliquent également à celles de 'sGravesande.

« Dans cette théorie, dit Reid, l'identité personnelle est confondue « avec la preuve que chacun de nous a de la sienne. Il est très-vrai « que le souvenir d'avoir fait une chose est la seule preuve qui m'as-

(1) Introd. à la phil., n° 74-75.

« sure que je suis la même personne qui l'a faite ; et c'est peut-être « tout ce que Locke a voulu dire. Mais énoncer formellement que le « souvenir d'avoir fait cette chose est ce qui me rend la même per« sonne qui l'a faite, c'est, à mon gré, une absurdité si grossière, « qu'il suffit de comprendre la proposition pour la rejeter... Dire que « le témoignage enfante la chose témoignée, est une absurdité palpa« ble, et où Loke n'est tombé qu'en confondant deux choses que tout « le monde distingue, la chose témoignée et le témoignage.

« Quand le propriétaire d'un cheval volé le reconnaît et le ré« clame, la seule preuve qu'il ait, et qu'un témoin ou un juge puisse « avoir, que c'est bien le même cheval qu'il possédait, c'est la simi« litude. Ne serait-il pas ridicule d'en conclure que l'identité du che« val ne consiste que dans cette similitude ? Il ne l'est pas moins de « faire consister mon identité dans ma mémoire, parce que le souve« nir d'avoir fait telle action est la seule preuve que j'aie que je suis « la personne qui l'ai faite (1). »

« Cette doctrine, dit-il ailleurs, renferme quelques conséquences « fort étranges. Un homme peut être et en même temps ne pas être « la personne qui a fait telle action particulière. Un militaire a reçu « le fouet au collége pour avoir dévalisé un verger ; il a pris un dra« peau à l'ennemi dans sa première campagne; plus tard, il est devenu « général. Lorsqu'il a pris le drapeau, il se souvenait de l'aventure du « collége ; lorsqu'il est devenu général, il se souvenait d'avoir pris le « drapeau, mais il ne se souvenait plus d'avoir reçu le fouet à l'école. « Dans les principes de Locke, celui qui a été fouetté à l'école est le « même qui a pris le drapeau ; et celui qui a pris le drapeau est le « même que celui qui est devenu général. Il s'ensuit rigoureusement « que le général est le même que l'enfant puni au collége. Mais la « conscience du général ne remontant point jusqu'aux coups de « fouet qu'il a reçus, il suit, de la doctrine de Locke, que l'enfant et « lui ne sauraient être la même personne. Donc le général est, et en « même temps n'est pas, la personne qui a reçu le fouet à l'école (2). »

Les conséquences qui découlent de cette opinion ne sont pas seulement absurdes ou ridicules ; elles sont en outre très-dangereuses, et tendent à ébranler les principes de la morale. D'après cette doctrine,

(1) OEuvres complètes de Thomas Reid, t. IV, p. 86.

(2) *Ibid.*, p. 84.

ni la justice divine, ni la justice humaine, ne seront en droit de punir un coupable, dès qu'il aura perdu le souvenir de ses crimes, puisque ces crimes seront devenus dès ce moment étrangers à sa personne. Ainsi, multiplier le nombre de ses forfaits de manière à ne pouvoir en conserver la mémoire, sera le moyen d'en assurer l'impunité; au contraire, accroître le nombre de ses bonnes-œuvres jusqu'au point de ne pouvoir en garder le souvenir, serait s'exposer à en perdre la récompense. Locke lui-même ne désavoue pas ces conséquences : « Si Socrate veillant et dormant, dit-il, ne participe pas à un seul et même souvenir, Socrate veillant et dormant n'est pas la même personne; et il n'y aurait pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'aurait fait Socrate dormant, qu'à punir un jumeau pour ce qu'aurait fait son frère, parce que leur extérieur serait si semblable, qu'on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre (1). »

Dans la doctrine de Locke, un homme qui a perdu le souvenir de ce qu'il a fait étant ivre n'est plus la même personne qu'il était pendant l'ivresse. Si on lui objecte que la justice humaine punit cet homme pour les actions qu'il a commises étant ivre, c'est, répond Locke, que les lois humaines ne peuvent distinguer quand on a cessé d'être la même personne.

« Je ne sais, dit à ce sujet le P. Buffier, comment un aussi grand « esprit que M. Locke a pu se résoudre à dire d'aussi grandes bagatelles, dont l'exposition seule est la réfutation, et qu'il traite lui-« même d'opinions *bizarres*. Il pouvait, avec autant de vérité, les appeler opinions *très-pernicieuses*, par rapport à tout principe de religion et de morale (2). »

Note 2, page 32.

Où l'on examine la doctrine de 'sGravesande sur la liberté humaine.

La doctrine que 'sGravesande développe dans les chap. 10, 11 et 12 du livre I[er] de son *Introduction à la philosophie*, sur la liberté de l'homme, a été désapprouvée avec raison par les amis des saines doctrines. A peine avait-elle été mise au jour, qu'elle fut combattue par

(1) Essai sur l'entendement humain, liv. II, ch. 27, § 19.
(2) Traité des premières vérités, n° 561.

un de ses compatriotes et coréligionnaires, J.-F. Bernard, dans une lettre à 'sGravesande, Amsterdam, 1736. Nous allons faire connaître ici le jugement qu'en ont porté dans le même temps les Mémoires de Trévoux, et, de nos jours, M. de Gérando.

Les Mémoires de Trévoux, dans un article sur l'*Introduction à la philosophie* de 'sGravesande (juin 1738)[1], tout en rendant justice au talent de l'auteur et au mérite de l'ouvrage, s'attachèrent à combattre la notion qu'on y donne de la liberté humaine, et à montrer qu'elle est fausse et insoutenable. Quoique le passage en question soit un peu long, nous le citerons en entier, parce que la doctrine de s'Gravesande y est bien résumée, et la réfutation présentée avec clarté et solidité.

« M. 'sGravesande, disent les auteurs des Mémoires, prétend que les philosophes se trompent sur l'idée de la liberté, et sur l'espèce de nécessité qui lui est opposée. L'erreur vient, dit-il, d'avoir confondu la nécessité physique avec la nécessité morale; mais comme on n'entendrait pas la doctrine de l'auteur sans le secours des définitions qu'il donne, il est nécessaire de commencer par là. *Le nécessaire est ce dont le contraire est impossible. L'impossible est ce qui ne saurait être.* L'impossibilité est ou physique ou morale. L'impossibilité physique est celle qui est fondée sur la nature même des choses : *Une montagne ne peut être sans vallée. Mais il est une autre espèce d'impossibilité : Un homme est enfermé dans une prison; quoiqu'il ait de son côté tout ce qu'il faut pour en sortir, il est impossible qu'il en sorte, parce que la porte est fermée. L'impossibilité morale est celle dont il faut chercher la cause dans l'intelligence : par exemple, un homme sage n'entrera pas de lui-même dans un bain d'eau bouillante; et cela est impossible : s'il y entrait, il ne serait point sage.* Qu'est-ce donc que la nécessité physique? *C'est celle qui est fondée sur une impossibilité physique; et la nécessité morale, celle qui est fondée sur une impossibilité morale.* C'est cette nécessité morale que M. 'sGravesande prétend n'être nullement opposée à la liberté. *Il est impossible qu'un homme sage ne préfère pas un mets salutaire à un mets empoisonné; cependant il choisit librement. Libertas integra datur.* Le sage, pour agir librement, serait obligé de renoncer à la raison, et d'agir contre les règles que prescrit la sagesse.

« Après ces éclaircissements absolument nécessaires, l'auteur ré-

duit les opinions des philosophes sur la liberté à trois sentiments différents. Le premier fait consister cette liberté *dans une indifférence active, laquelle donne à la volonté le pouvoir de choisir à son gré entre deux biens.* Et c'est la vraie notion de la liberté. Cette indifférence active paraît néanmoins chimérique à M. 'sGravesande : écoutons-le lui-même : « Vous avez à choisir entre A et B. Vous prétendez « que vous avez le pouvoir de choisir l'un ou l'autre. Vous choi- « sissez A. Pourquoi? Parce que je le veux, dites-vous. Mais pourquoi « voulez-vous A et non pas B? C'est, dites-vous encore, parce « que je le veux. Mais que signifie, Je veux, parce queje veux? Cela « signifie précisément je veux A. Mais vous n'avez pas encore satis- « fait à ma question. Pourquoi ne voulez-vous pas B? Parce que j'ai « le pouvoir de me déterminer à mon gré. Mais ce pouvoir, pour- « quoi le déterminez-vous vers A, et non vers B? N'avez-vous aucune « raison de préférer A? Vous me répondrez qu'il vous plaît. Fort « bien. Mais, ou cela ne signifie rien, ou il signifie que A vous plaît, « parce que vous avez des raisons de le préférer; autrement, voilà un « effet qui n'a pas de cause. »

« Dans le second sentiment, on prétend concilier la liberté avec une nécessité physique. Cette nécessité, quelque nom qu'on lui donne, n'a pas sa source dans la détermination de la volonté, *mais vient d'une cause mécanique, qui entraîne le consentement; de sorte qu'on n'agit pas parce qu'on veut, mais on veut parce qu'on agit.* M. 'sGravesande démontre que cette nécessité détruit absolument la liberté. Il l'appelle une nécessité fatale; c'est la fatalité des stoïciens. Il fait voir que Spinoza l'a admise cette fatalité, et que tous les philosophes qui cherchent ailleurs que dans la persuasion la cause de nos déterminations, sont obligés de l'admettre. Tout modéré qu'il est (les vrais philosophes le sont toujours), il se fâche sérieusement contre ceux qui osent comparer la volonté avec une balance, qui est emportée par le plus grand poids; à moins qu'on n'avoue que ce plus grand poids n'est autre chose qu'une persuasion, qui naît de la délibération et de la réflexion.

« Dans le troisième sentiment (et c'est celui de M. 'sGravesande), on soutient que la nécessité morale, telle qu'on l'a expliquée, n'est pas opposée à la liberté. On sent que l'auteur a fort à cœur de faire goûter cette opinion, et il n'oublie rien pour y réussir. » Supposons

« qu'un homme, qui délibère s'il choisira A ou B, soit convaincu par « de bonnes raisons que A lui est utile, et B nuisible, il pourrait « choisir B, s'il voulait ; mais c'est ce qu'il ne peut vouloir, s'il est « persuadé que B lui serait nuisible. Il est donc nécessaire qu'il choi- « sisse A. » Dans les principes de l'auteur, il est même impossible qu'il ne choisisse pas A ; et néanmoins il choisit librement. Pour prouver qu'une nécessité vraie et réelle, une véritable impossibilité ne détruisent point la liberté, il a recours à la prescience de Dieu, qui laisse, dit-il, une vraie liberté, quoiqu'elle impose une vraie nécessité. Il se fait ensuite l'objection qu'il était naturel de faire, que, dans ce sentiment, les récompenses et les punitions seraient inutiles. Il répond que la nécessité qu'il admet ayant sa source dans la détermination de la volonté, et que cette détermination n'ayant d'autre cause que la persuasion de l'âme, l'âme peut toujours examiner, comparer et résister à l'attrait d'un bien défendu par la considération de la loi ; et que dès lors les récompenses et les punitions sont nécessaires.

« On ne peut nier qu'il n'y ait dans tout cela des réflexions bien délicates et bien philosophiques; mais sont-elles exactes en tout, et les nouvelles idées de M. 'sGravesande sur la liberté réuniront-elles les esprits ? Il paraît que non; et voici un raisonnement qu'on peut faire contre son système, et qui paraîtra sans réplique à la plupart des philosophes. Vous soutenez, peut-on lui dire, qu'il est impossible qu'un homme sage se jette dans un bain d'eau bouillante, impossible qu'il préfère le poison à un mets salutaire ; et vous soutenez en même temps qu'il s'abstient très-librement de l'un, et qu'il choisit très-librement l'autre. Non, je ne vois pas de liberté où je vois une véritable nécessité, une impossibilité véritable. Qui dit liberté, dit pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de choisir l'un ou de choisir l'autre; c'est la notion que les hommes de tous les temps et de toutes les nations ont attachée à la liberté. Or, ce pouvoir d'agir ou de n'agir pas, de choisir l'un ou de choisir l'autre, peut-il s'allier avec une nécessité réelle de choisir l'un, et une impossibilité véritable de choisir l'autre ? On ne l'avait pas cru jusqu'ici, et apparemment les réflexions de M. 'sGravesande ne changeront pas sur ce point les idées communes.

« Si le savant professeur de Leide s'en était tenu à dire que la

volonté ne peut se déterminer sans raison; que la liberté ne consiste pas à préférer le moindre bien au plus grand bien; qu'une détermination de réflexion n'est pas opposée à la liberté : on aurait peut-être applaudi à ses vues. Effectivement, il ne paraît pas que la liberté consiste à vouloir, sans raison de vouloir. Le pouvoir d'agir ne doit pas être, dans l'homme raisonnable, un pouvoir d'instinct et d'impulsion; c'est un pouvoir de sagesse et de réflexion. Jamais aucun bien fini n'entraîne invinciblement le consentement de la volonté. L'âme peut donc toujours suspendre son consentement, toujours elle peut comparer un bien présent avec un bien futur, le bien sensible avec le bien intelligible, le faux bien avec le vrai bien, et par là elle peut se dérober, comme elle peut céder à l'attrait du bien le plus séduisant. Mais on sent bien qu'alors, la volonté a le pouvoir de choisir l'un ou l'autre; que son choix vient de sa propre activité, et dès-lors la liberté est en sûreté. Mais dès qu'on admet une véritable nécessité, je ne vois plus de liberté véritable, qui enferme essentiellement le pouvoir de choisir l'un ou l'autre des deux biens proposés. Il faut toujours partir de ce principe et y revenir toujours (1). »

M. de Gérando (article *'sGravesande*, Biograhie universelle) s'exprime ainsi :

« Ses idées sur la liberté morale lui ont attiré de vives censures, quoiqu'elles fussent asses analogues à la doctrine religieuse admise par la communion à laquelle il appartenait. (*Voyez* les actes du synode de Dordrecht, Hanovre, 1620, page 694 et 706.) Après avoir combattu le fatalisme et les opinions de Spinosa et de Hobbes sur la nécessité des déterminations, 'sGravesande croit pouvoir définir la liberté, *le pouvoir physique* donné à l'homme *de faire ce qu'il veut, quelleque soit la détermination de sa volonté*, en sorte que l'homme cesse d'être libre, quand il est contraint de faire ce qu'il ne veut pas, ou empêché de faire ce qu'il veut : mais, suivant lui, l'homme veut, parce qu'il est déterminé par ses idées; il choisit ce qui lui paraît préférable; et comme il n'est pas en son pouvoir de ne pas juger préférable ce qui lui paraît tel, il y a toujours dans ses actions une nécessité morale. « Supposer, dit-il, qu'il en pût être autrement, ce

(1) *Mémoires de Trévoux*, Juin, 1738, p. 974.

serait admettre un effet sans cause. » Il s'efforce de démontrer non-seulement qu'une telle définition de la liberté conserve le mérite et le démérite de nos actions, et toutes les conditions qui caractérisent le vice et la vertu, mais que la liberté, placée dans le choix même des déterminations, aurait au contraire les conséquences qu'on reproche à son sytème. Ce système, qui repose sur une fausse notion des causes, qui confond la liberté d'action avec la liberté de la volonté, fut dès lors combattu par J. F. Bernard, dans une lettre à 'sGravesande, imprimée à Amsterdam, 1736, in-4..... On voit dans la doctrine adoptée par 'sGravesande, comme en plusieurs autres exemples, l'influence souvent fâcheuse, qu'exerce sur la philosophie l'habitude de traiter les sciences physiques : quoiqu'il puisse dire, une *mauvaise action*, dans cette manière de voir, ne serait au fond qu'une *erreur*. Le mouvement, dans la nature matérielle, est toujours communiqué, à l'exception peut-être des phénomènes galvaniques, électriques et autres semblables ; mais dans l'ordre moral, les déterminations ont une origine individuelle et un principe indépendant même des décisions du jugement. »

Comme la doctrine de s'Gravesande sur la liberté humaine et celle de la communion à laquelle il appartenait ne diffère guère pour le fond de la doctrine enseignée par les partisans de Jansenius, on en trouve la réfutation dans la plupart des ouvrages qui ont été composés pour combattre le jansénisme. On peut voir en particulier ce que Fénélon a écrit sur la nature de la liberté, dans son *Instruction en forme de dialogue sur le système de Jansénius*, lettre IV ; et l'*Ordonnance contre la théologie de Habert*, I. partie, *n*. 29. Voyez encore de Pressy, *Instructions pastorales et Dissertations théologiques sur l'accord de la foi et de la raison, etc.*, t. II, p. 268-277.

Note 3, page 272.

Où l'on examine la doctrine de l'abbé de Prades sur le fondement de la certitude historique.

L'abbé de Prades dit en plusieurs endroits de sa dissertation qu'on ne peut obtenir une vraie certitude sur un fait historique, qu'autant que les témoins qui le rapportent sont opposés de passions et d'intérêts ; que là où l'on n'aperçoit pas cette opposition, on ne saurait

acquérir une certitude proprement dite, mais seulement une plus ou moins grande probabilité.

Cette assertion, si elle était vraie, diminuerait beaucoup le nombre des faits historiques qu'on doit regarder comme certains; mais il s'en faut bien qu'elle le soit. Sans doute l'opposition des intérêts et des passions entre les témoins est une des meilleures marques qu'on puisse avoir, pour s'assurer qu'ils n'ont pu se concerter entre eux pour tromper. Mais n'y a-t-il pas des cas où des témoins qui ne sont opposés ni d'intérêts ni de passions, donnent néanmoins une véritable certitude sur la réalité du fait qu'ils rapportent? Si, par exemple, des témoins, qu'on suppose être en grand nombre, n'ont aucun intérêt à mentir, et que le mensonge leur soit complétement inutile, n'est-il pas évident qu'ils ne peuvent avoir la volonté de tromper? C'est une loi commune à tous les hommes, d'aimer la vérité et de ne mentir que par intérêt; et supposer qu'un grand nombre de personnes peuvent se déterminer, comme de concert, à tromper sans aucune vue de plaisir ou d'intérêt, serait supposer un renversement des lois de la nature morale.

Bien plus, quand même des témoins auraient intérêt à tromper, si d'ailleurs ils sont nombreux, et qu'étant interrogés séparément sur un grand nombre de circonstances du fait, ils répondent d'une manière uniforme à toutes les questions, quoiqu'il soit constant qu'ils n'ont pu ni se voir ni s'entendre, pour concerter entre eux leur réponse, leur témoignage produira encore une véritable certitude. Car y a-t-il un seul homme raisonnable qui puisse, en pareil cas, suspendre son assentiment ou conserver le plus léger doute ? Il faudrait pour cela supposer qu'un accord si parfait dans les dépositions de ce grand nombre de témoins peut être l'effet du hasard, et d'une chance aveugle; supposition tout à fait ridicule et impossible, comme l'abbé de Prades en convient lui-même dans un autre endroit : « *Les hommes*, dit-il, *peuvent bien mentir, mais je les défie de le faire tous de la même manière.* » (n. 34.)

Mais ce qui donnera encore un nouveau degré de force au témoignage dans les cas que nous venons de supposer, ce sera lorsque, parmi les témoins, il se trouvera un nombre considérable de personnes graves, jouissant d'une grande réputation de sincérité. Car quoiqu'il soit vrai de dire, comme le remarque l'abbé de Prades, que

tant qu'un homme sera enveloppé dans la sphère de l'humanité, quelque véridique qu'il ait été dans tout le cours de sa vie, il ne sera que probable qu'il n'en impose point sur le fait qu'il rapporte (*n.* 5); cependant, si ce n'est pas un seul homme de ce caractère, mais plusieurs qui attestent la vérité d'un fait, pourra-t-on supposer que ce grand nombre de personnes, qui jouissent d'une singulière réputation de probité, n'aient toutes été dans la réalité que de parfaits hypocrites, ou bien qu'elles aient toutes failli en même temps et dans une même rencontre? Une telle supposition ne serait-elle pas contraire aux lois qui régissent la nature morale de l'homme?

Concluons donc que l'opposition des passions et des intérêts, quand elle existe, donne au témoignage une nouvelle force; mais que, lors même qu'elle n'existe pas, il peut néanmoins y avoir une vraie certitude.

Du reste, il est remarquable que l'auteur de cette dissertation, qui d'un côté resserre trop les limites de la certitude historique, en exigeant que les témoins soient opposés de passions et d'intérêts, les étend d'un autre côté et leur rend, pour ainsi dire, ce qu'il leur avait ôté; car il suppose que quand il y a un grand nombre de témoins, il y a toujours par cela seul, des passions et des intérêts opposés. *Sur un certain nombre d'hommes,* dit-il, *il doit s'y trouver des passions opposées et des intérèts divers.* (n. 10.) Cette dernière assertion, si elle était vraie, ramènerait, au moins pour la pratique, le sentiment de l'abbé de Prades à celui qui est communément admis sur la certitude historique; mais elle ne paraît pas être plus vraie que la première. Nous avouons que, sur un certain nombre d'hommes, il y a nécessairement diversité de tempéraments, d'humeurs, d'inclinations, et par conséquent, diversité de passions et d'intérêts. Mais cette diversité qui est comme naturelle à un grand nombre d'hommes, ne peut-elle pas cesser par rapport au fait qu'ils racontent? c'est-à-dire, ne peut-il pas arriver que malgré cette diversité naturelle, tous néanmoins aient un intérêt commun à ce que le fait qu'ils rapportent soit cru comme vrai, parce qu'il s'agit, je suppose, d'un fait glorieux à tout un corps, à une société ou à une nation toute entière. Il ne paraît donc pas vrai de dire que sur un certain nombre d'hommes il y a toujours une opposition de passions et d'intérêts qui rend impossible la fraude et le mensonge.

Ce défaut d'exactitude est sans doute une imperfection dans la dissertation de l'abbé de Prades ; mais on peut dire que cette imperfection ne nuit en rien à l'objet principal de cet ouvrage, qu'elle n'ôte rien à la solidité des raisons par lesquelles il démontre qu'il est impossible à un homme sensé d'avoir le moindre doute sur la vérité des faits historiques qui lui sont attestés par des témoins opposés de passions et d'intérêts. Les raisons qu'il apporte pour établir ce point important restent sans réplique; aucun auteur peut-être ne les a présentées avec autant de force, et c'est là ce qui fait le principal mérite de cette dissertation.

FIN DES NOTES.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE.

LIVRE PREMIER.

MÉTAPHYSIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ÊTRE.

SECONDE PARTIE.

DE L'AME HUMAINE.

LIVRE DEUXIÈME.

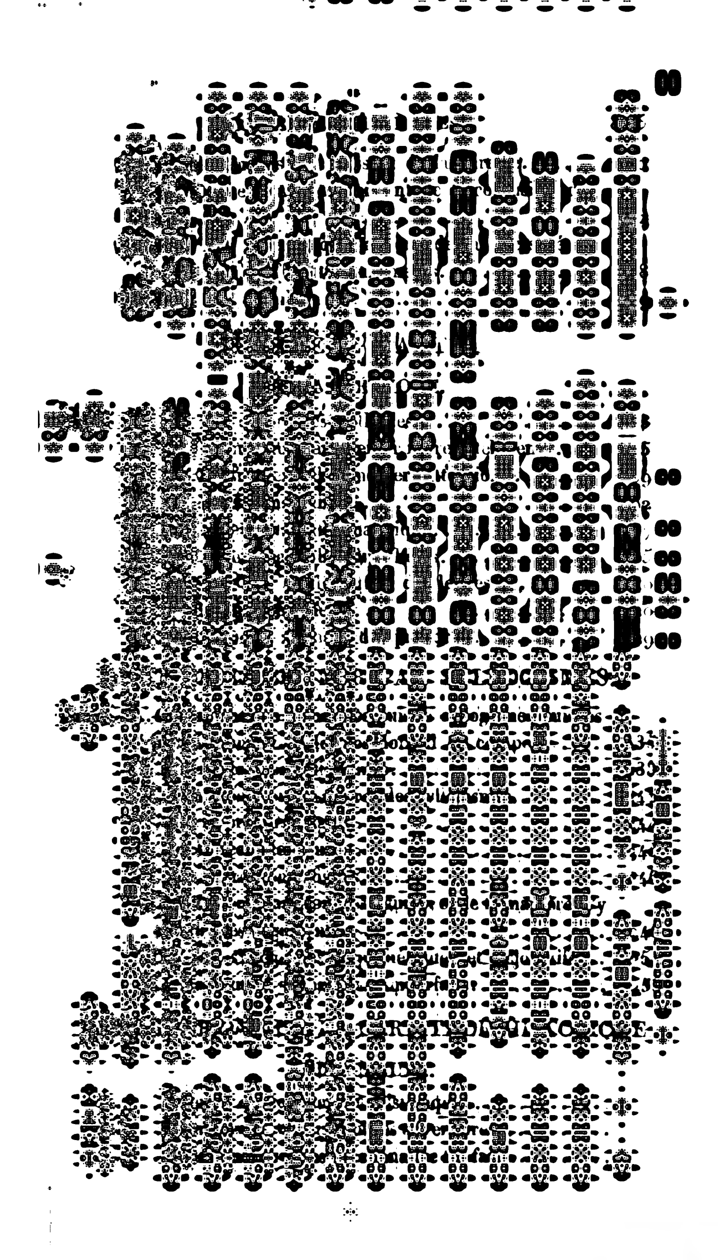
LOGIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DES IDÉES ET DES JUGEMENTS.

SECONDE PARTIE.

DES CAUSES DES ERREURS.



1re PARTIE. CERTITUDE DES FAITS CONTEMPORAINS.

I. DES FAITS NATURELS.

II. DES FAITS SURNATURELS.

